This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

TAIRE
FAIRE

BX
1751
.R74
1854

CATÉCHISME

DU

SENS COMMUN

ET DE LA

PHILOSOPHIE CATHOLIQUE.

Provins, Imprimerie LE HERICHE.

CATÉCHISME

DU

SENS COMMUN

ET DE LA

PHILOSOPHIE CATHOLIQUE

Par l'Abbé ROHRBACHER.

QUATRIÈME ÉDITION

Corrigée et complétée sur l'Édition de MIGNE.

PARIS

GAUME FRÈRES, LIBRAIRES,

RUE CASSETTE, N° 4.

1854.

Vignaud
5-15-29

PRÉFACE DE LA IV^e^ ÉDITION.

En 1822, nous commençâmes le *Catéchisme du Sens Commun*, pour nous instruire nous-même et nous prouver de la manière la plus claire, que la règle de la foi catholique, *de tenir pour certain ce qui a été cru en tous lieux, en tous temps et par tous*, est vraiment catholique ou universelle, et s'applique non-seulement à la religion, mais encore à toutes les connaissances humaines. Dans cette vue, nous en fîmes d'abord une édition privée, tirée à un petit nombre d'exemplaires, pour consulter plus facilement les personnes capables de nous donner de bons conseils. De ce nombre fut un estimable magistrat, M. Adam, procureur impérial à Lunéville, puis conseiller à la cour royale de Nancy, homme intelligent et

chrétien courageux, qui communiqua le petit écrit aux membres les plus capables de sa compagnie, sans faire connaître l'auteur. Ce qui nous y fit mettre la dernière main et nous décida même à le publier, ce fut une lettre écrite, le 7 mai 1825, à M. F. de Lamennais, par Mgr Flaget, Évêque de Bardstown (Etats-Unis d'Amérique). Dans cette lettre, qui nous a été communiquée, le vénérable Évêque-Missionnaire, après avoir fait l'éloge le plus complet de l'*Essai sur l'indifférence*, témoignait un grand désir d'en voir la doctrine développée par demandes et par réponses, en forme de catéchisme. Le *Catéchisme du Sens commun* eut deux éditions en France. En 1826, il fut traduit en italien et inséré, avec beaucoup d'éloges, dans les *Mémoires de Modène*.

Cependant *l'Amico d'Italia*, recueil périodique qui se publiait à Turin, observa que ce qu'on y disait sur Aristote était fort incomplet, et par là même inexact. En France, d'autres personnes y trouvèrent d'autres défauts; du nombre de ces personnes fut l'auteur lui-même. C'était vers l'an 1829. Comme nous lisions les œuvres d'Aristote dans le texte original, pour apprécier catholiquement la doctrine de ce philosophe dans l'*Histoire universelle de l'Eglise Catholique*, nous y remar-

quâmes avec admiration, sur la règle du raisonnement, sur le syllogisme, sur la foi comme fondement de la science, sur le doute méthodique ou scientifique, des propositions fondamentales, dont les philosophies modernes ne parlent presque jamais, que pour supposer à Aristote le contraire de ce qu'il dit. Aussi lorsque, dans les commencements de 1842, M. l'abbé Migne nous demanda de réimprimer dans sa collection de catéchismes celui *du Sens Commun*, nous déclarâmes qu'on ne le pouvait sans y faire des modifications et des additions considérables. Ces modifications et ces additions, qui se rapportent principalement à Aristote, nous les rédigeâmes nous-même.

Depuis cette époque, nous avons fait une autre découverte non moins inattendue. En 1847, nous crûmes devoir lire de suite toutes les œuvres de Descartes, pour savoir au juste ce qu'il dit et comment il l'entend, afin de pouvoir en parler équitablement dans le tome 25 de *l'Histoire de l'Église*. Or nous avons reconnu avec une nouvelle surprise que les modernes philosophies ne connaissent pas mieux Descartes qu'elles ne connaissent Aristote. Nous avons reconnu que les Cartésiens attribuent à Descartes leurs idées et non pas les siennes, ou qu'ils en donnent des

explications contraires à l'explication qu'il a donnée lui-même. Enfin, nous avons reconnu avec grande satisfaction que, quant aux premiers principes de la raison humaine, Descartes est d'accord avec Aristote et avec tout le monde, et qu'il n'y a plus de quoi se disputer. C'est ce qu'on pourra voir dans la nouvelle édition de cet opuscule.

CATÉCHISME
DU SENS COMMUN
ET DE LA PHILOSOPHIE CATHOLIQUE.

PREMIÈRE PARTIE.

Du Sens Commun comme fondement et règle de certitude.

CHAPITRE I.

D. Etes-vous raisonnable ?

R. Quant à ma nature d'homme, oui ; quant à ma libre volonté, j'y tâche.

D. En ce dernier sens, qui est-ce que les hommes tiennent pour raisonnable ?

R. Celui qui suit le sens commun dans ses jugements et sa conduite.

D. Et qui est-ce que les hommes tiennent pour fou ?

R. Quiconque ne suit pas le sens commun dans ses jugements et sa conduite.

D. A quelle règle faut-il donc conformer sa manière de penser et d'agir, afin d'être tenu pour raisonnable par les hommes ?

R. A la règle du sens commun.

D. Si on ne conformait pas sa manière de penser et d'agir à la règle du sens commun, comment serait-on regardé des hommes ?

R. On serait regardé comme fou.

CHAPITRE II.

D. Qu'est-ce que le sens commun?

R. C'est le sens ou sentiment commun soit à tous les hommes, soit au plus grand nombre, soit à la partie la plus intelligente.

D. Le sens ou sentiment commun à tous les hommes, à quoi le restreint-on généralement dans le langage ordinaire?

R. Généralement, on le restreint à l'ensemble des premiers principes de la raison naturelle et de leurs principales conséquences.

D. Pourquoi l'appelle-t-on sens commun?

R. Pour le distinguer du sens privé, qui n'est pas toujours le bon sens.

D. Comment l'appelle-t-on encore?

R. On l'appelle encore raison générale ou universelle, pour le distinguer de la raison individuelle, qui n'est pas toujours la raison.

D. Qu'est-ce que les hommes entendent généralement par la raison ou le bon sens?

R. Le sens commun.

CHAPITRE III.

D. Mais qu'est-ce que les plus savants en cette matière entendent au juste par premiers principes de la raison naturelle?

R. « Il y a démonstration, dit Aristote, lorsque le

syllogisme ou le raisonnement procède de propositions vraies et premières, ou bien de propositions émanées de celles-ci : sont vraies et premières celles qui obtiennent créance, qui persuadent par elles-mêmes et non par d'autres. Car, dans les principes scientifiques, il ne faut pas chercher le pourquoi ; mais chacun des principes doit être cru, doit être de foi par lui même ! (1 *Top.* 1.)

D. Quelle conséquence Aristote tire-t-il de là?

R. Aristote tire de là cette conséquence, « que c'est une nécessité de croire aux principes et aux prémisses plus qu'à la conclusion! » (*Analyt. post.* l. 1. c. 2. *sub fin.*)

D. Aristote donne-t-il quelques exemples de ces premiers principes d'une démonstration scientifique?

R. « J'appelle principes démonstratifs, dit-il encore, les opinions communes par lesquelles tous les hommes démontrent ; par exemple : Il n'y a pas de milieu entre le oui et le non, il est impossible qu'une chose soit tout à la fois et ne soit pas, et autres propositions semblables ? » (*Métaph.* l. 2. c. 2.)

D. Que remarquez-vous dans ces paroles d'Aristote ?

R. J'y remarque entre autres choses celles-ci : Il est loin d'opposer la raison et la science à la foi ; il fonde la raison et la science sur la foi, sur la foi et la croyance des premiers principes.

D. Aristote a-t-il formellement reconnu les conséquences que vous tirez de ses paroles, que la science n'exclut pas la foi, mais la suppose au contraire ?

R. Cela est tellement vrai, qu'Aristote dit dans un passage : « Quiconque croit et connaît les principes,

celui-là sait.» (*De morib. ad Nicomach.*, l. 6., c. 3.)

Et ailleurs il approuve qui définirait la science « une conception très-digne de foi. » (*Top.*, l. 5, c. 2.)

CHAPITRE IV.

D. Mais le savant le plus renommé parmi les modernes en matière de philosophie, René Descartes, pense-t-il comme Aristote sur les premiers principes de la raison naturelle ?

R. Sur les premiers principes de la raison naturelle, Descartes pense comme Aristote.

D. Sur quel fondement Descartes pense-t-il que toute la certitude humaine peut être appuyée ?

R. « Aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité, dit-il, nous sommes naturellement portés à la croire. Et si cette croyance est si ferme que nous ne puissions jamais avoir aucune raison de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à chercher davantage; nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement souhaiter. » (*Réponses aux secondes objections.*)

D. Donne-t-il, comme Aristote, quelques exemples de ces vérités premières ?

R. Oui. « Or, dit-il, entre ces choses il y en a de si claires et en même temps de si simples, qu'il nous est impossible de penser à elles que nous ne les croyions vraies ; par exemple, que j'existe lorsque je pense, que les choses qui ont une fois été faites ne peuvent n'avoir point été faites, et autres choses semblables, dont il est manifeste que nous avons une parfaite cer-

titude. » (*Ibid.*)

D. Descartes ne fait-il pas quelque part une énumération de ces premiers principes ?

R. De ces premiers principes, qu'il nomme aussi axiomes, maximes, notions communes, Descartes en énumère dix, desquels il conclut l'existence de Dieu et l'immatérialité de l'âme humaine. (*Ibid. Axiomes ou notions communes.*)

D. Comment Descartes prouve-t-il la clarté de ses Principes de Philosophie ?

R. « Premièrement, dit-il, par la façon dont je les ai trouvés, à savoir en rejetant toutes les choses auxquelles je pouvais rencontrer la moindre occasion de douter. — L'autre raison qui prouve la clarté de ces principes, est qu'ils ont été connus de tout temps, et même reçus pour vrais et indubitables par tous les hommes? » (*Les Principes de la Philosophie. Préface.*)

CHAPITRE V.

D. Qu'est-ce que vous remarquez de particulier dans cet accord de Descartes avec Aristote sur les premiers principes ?

R. Ce qu'il y a particulièrement de remarquable, c'est que ni Descartes ni Aristote n'opposent la raison, la science, l'évidence à la foi, mais unissent les deux choses.

D. Lequel des deux philosophes vous paraît le plus avancé sur ces matières ?

R. Le philosophe chrétien, lequel distingue deux sortes de lumières qui peuvent nous porter à croire.

D. Quelles sont à cet égard les paroles de Descartes ?

R. « Il faut remarquer, dit-il, que la clarté ou l'évidence par laquelle notre volonté peut être excitée à croire, est de deux sortes ; l'une qui part de la lumière naturelle, et l'autre qui vient de la grâce divine. — Ce qui est plus assuré, ajoute-t-il, que toute notre lumière naturelle et souvent même plus évident à cause de la lumière de la grâce. » (*Réponses aux secondes objections*, p. 116, col. 2; édition Aimé Martin, in 4°.)

D. Quelles conclusions Descartes tire-t-il de là ?

R. « Surtout, conclut-il, nous tiendrons pour règle infaillible que ce que Dieu a révélé est incomparablement plus certain que tout le reste, afin que si quelque étincelle de raison semblait nous suggérer quelque chose au contraire, nous soyons toujours prêts à soumettre notre jugement à ce qui vient de sa part.» (*Les Principes de la Philosophie*, 1re partie, art. 76.)

D. Quelle application Descartes se fait-il à lui-même de cette règle ?

R. « Toutefois, dit-il à la fin de ses *Principes de la Philosophie*, à cause que je ne veux pas me fier trop à moi-même, je n'assure ici aucune chose et je soumets toutes mes opinions au jugement des plus sages et à l'autorité de l'Eglise. Même je prie les lecteurs de n'ajouter point du tout de foi à tout ce qu'ils trouveront ici écrit, mais seulement de l'examiner, et de ne rien recevoir que ce que la force et l'évidence de la raison les pourra contraindre de croire. »

CHAPITRE VI.

D. D'après ce que nous avons vu, les premiers principes sont communs à tous les hommes : mais peut-on interroger la généralité des hommes, autrement le genre humain ?

R. Oui, on le peut.

D. Et de quelle manière ?

R. De la même manière que vous m'interrogez dans ce moment.

D. Expliquez-vous.

R. Quand vous interrogez un individu quelconque, vous vous adressez, non point à son talon, mais à sa tête.

D. Eh bien ?

R. Eh bien, vous n'avez qu'à faire de même pour cet individu collectif, qu'on appelle genre humain.

CHAPITRE VII.

D. Mais comment trouver la tête du genre humain, sa partie la plus intelligente ?

R. Comme on trouve la tête d'un individu quelconque, par un simple coup d'œil.

D. Par un simple coup d'œil ?

R. Oui, par un simple coup d'œil sur la géographie intellectuelle du genre humain.

D. Par exemple ?

R. Par exemple : il y a quatre ou cinq parties du

monde, l'Europe, l'Asie, l'Afrique, l'Amérique et l'Océanie: comme il y a quatre ou cinq parties principales dans le corps humain.

D. Et après?

R. Or sous le rapport de l'intelligence, surtout de l'intelligence religieuse et morale, qui importe le plus, l'Océanie est au-dessous de zéro, l'Afrique nulle, l'Asie morte; il ne nous vient plus d'autre lumière de l'Orient que la lumière du Soleil: il n'y a de vie intellectuelle qu'en Europe et en Amérique, c'est-à-dire dans l'humanité chrétienne.

D. Et de là que conclure?

R. L'humanité chrétienne, ou la chrétienté, voilà donc la tête, la partie intelligente du genre humain.

D. Est-ce tout?

R. Or la chrétienté est constituée visiblement une dans l'Eglise catholique, qui s'explique par son chef, comme l'individu par sa bouche. Si donc vous avez à faire au genre humain une demande qui vaille la peine, vous n'avez qu'à vous adresser là.

CHAPITRE VIII.

D. Eh bien, ma première question sera: D'après l'Eglise catholique elle-même, qu'est-ce qu'elle est?

R. D'abord ce qu'elle n'a pas besoin de dire, puisque cela est manifeste. Elle est la partie intelligente, la tête du genre humain.

D. Que suit-il de là?

R. Qu'il faut l'en croire sur tout ce qu'elle dit, ou

bien renoncer à la raison humaine.

D. Comment cela?

R. La raison humaine est la raison, non pas de tel homme, ni même de telle nation prise à part, mais la raison commune de l'humanité entière: or l'Eglise catholique est visiblement la partie intelligente de cette humanité: donc il faut en croire l'Eglise catholique ou renoncer à la raison humaine.

D. Mais ne peut-on pas l'en croire sur un point, et ne pas l'en croire sur un autre?

R. Non; car refuser dans un seul cas d'en croire la partie la plus intelligente du genre humain pour en suivre une qui l'est moins, c'est renier en ce cas la raison humaine pour suivre autre chose qu'elle.

D. Mais l'Eglise catholique, d'après elle-même, n'est-elle pas quelque chose de plus que la partie intelligente du genre humain?

R. Elle est encore et surtout une société divinement instituée et divinement assistée pour conserver et enseigner sans erreur toutes les vérités religieuses, tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel.

CHAPITRE IX.

D. Qu'est-ce que l'ordre?

R. L'ordre est le juste rapport entre la fin et les moyens.

D. Qu'est-ce que l'ordre naturel?

R. C'est l'ordre où la fin est naturelle, essentielle, proportionnée à la créature, et les moyens proportionnés à cette fin.

D. Qu'est-ce que l'ordre surnaturel ?

R. C'est l'ordre où la fin est surnaturelle, surajoutée à la créature, aussi bien que les moyens pour arriver à cette fin.

D. Qu'est-ce que l'homme ?

R. L'homme est une intelligence incarnée.

D. Qu'est-ce que l'ordre naturel pour l'homme ?

R. C'est l'ordre où l'homme est créé pour une fin et avec des moyens proportionnés à sa nature, et sans lesquels fin et moyens Dieu n'aurait pu créer l'homme.

D. Qu'est-ce que l'ordre surnaturel pour l'homme ?

R. C'est l'ordre où l'homme est créé pour une fin et avec des moyens au-dessus de sa nature, que Dieu surajoute par une bonté toute gratuite, et sans lesquels fin et moyens il aurait pu créer l'homme.

D. Quelle est la fin naturelle de l'homme ?

R. L'homme, intelligence incarnée, esprit incorporé, a pour fin naturelle de connaître Dieu comme auteur de la nature, à travers les œuvres de la création, de le servir suivant ses moyens naturels, pour mériter un bonheur proportionné à ces moyens et à cette fin.

D. Quelle est la fin surnaturelle de l'homme ?

R. C'est la fin à laquelle Dieu élève l'homme par sa pure bonté, et qui est de connaître, de voir Dieu, non-seulement tel qu'il se manifeste à travers ses œuvres, mais tel qu'il est en lui-même, tel que lui-même il se voit.

D. De combien cette fin est-elle au-dessus de l'homme ?

R. De toute la distance qu'il y a de l'homme à Dieu,

c'est-à-dire d'une distance infinie.

D. Comment s'appelle, dans le langage chrétien, cette fin surnaturelle de l'homme et le moyen également surnaturel d'y parvenir?

R. Cette fin s'appelle la gloire, le moyen s'appelle la grâce.

CHAPITRE X.

D. D'après cela qu'est-ce que la révélation?

R. La révélation par excellence, la révélation proprement dite, c'est la manifestation de cet ordre surnaturel de la grâce et de la gloire.

D. D'après cela encore, qu'est-ce que la foi?

R. La foi par excellence, la foi divine et surnaturelle, c'est l'adhésion libre et volontaire, et par là méritoire, à cette révélation surnaturelle et divine, et cela, moyennant la grâce de Dieu qui élève l'intelligence et la volonté au-dessus de la nature.

D. Que serait alors la raison naturelle, par distinction d'avec la foi surnaturelle?

R. La raison naturelle ou simplement la raison est la connaissance des principales vérités de l'ordre naturel, connaissance fondée elle-même sur la foi naturelle et nécessaire à de premiers principes.

D. Comment alors définiriez-vous la philosophie, distinguée d'avec la théologie?

R. La philosophie est la science des vérités générales dans l'ordre naturel, tandis que la théologie est la science des vérités religieuses, tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel, mais principale-

ment dans ce dernier.

D. Quelle différence mettez-vous entre la science proprement dite et la simple connaissance?

R. La science est une connaissance raisonnée, une connaissance par les principes et les causes.

CHAPITRE XI.

D. La grâce détruit-elle la nature?

R. La grâce ne détruit pas la nature à laquelle elle est divinement surajoutée; au contraire, elle la suppose, l'élève et la perfectionne.

D. En est-il de même de la foi et de la raison?

R. Il en est de même de la foi et de la raison. La foi surnaturelle ne détruit point la raison naturelle à laquelle elle est divinement surajoutée; au contraire elle la suppose, l'élève et la perfectionne, en lui offrant un ensemble infini de vérités plus hautes avec une règle sûre pour ne point s'égarer.

D. En direz-vous autant de la philosophie et de la théologie?

R. Oui, je dis de même: la théologie ne détruit point la philosophie; au contraire elle la suppose et la perfectionne, en lui donnant une règle sûre pour se tenir dans ses limites, et ne s'égarer ni au dehors ni au dedans.

D. N'est-on pas plus libre dans la raison et dans la philosophie que dans la foi et dans la théologie?

R. Dans la raison et dans la philosophie on n'est pas plus libre que dans la foi et dans la théologie; au contraire on l'est moins, et je le prouverai en vous interrogeant à mon tour.

CHAPITRE XII.

D. Qu'est-ce qui vous engage, par exemple, à croire au sens commun ou à la raison humaine?

R. Deux motifs: l'exemple de tous mes semblables et, par-dessus tout, la nécessité de ma nature d'homme.

D. Comment l'exemple de vos semblables vous engage-t-il à croire au sens commun?

R. En ce que les hommes fondent sur le sens commun leur langage, leur société et leur justice.

D. Comment le langage, la société et la justice des hommes sont-ils fondés sur le sens commun?

R. Par exemple: Les enfants appellent du pain du pain, un arbre un arbre; ils disent trois et un ou deux et deux font quatre, ou plutôt sont appelés quatre, parce qu'ils entendent parler ainsi les personnes qui les environnent: et voilà le langage. Les enfants encore reconnaissent et honorent comme leurs pères et mères ceux que le sens commun leur apprend être leurs pères et mères: et voilà la société. Les juges, dans les tribunaux, forment leur sentence de l'avis du grand nombre d'entre eux; ils condamnent ou absolvent sur les dires communs des témoins; ils appliquent la loi suivant l'interprétation commune qu'on lui donne: et voilà la justice.

D. Qu'arriverait-il si les enfants, si les juges ne voulaient pas croire au sentiment commun?

R. Il en arriverait qu'il n'y aurait plus de langage possible, plus de famille, plus de piété filiale, plus

d'autorité paternelle, plus de justice, plus de répression des coupables, plus de sûreté pour les innocents, plus de société enfin.

D. Par quoi encore l'exemple des hommes vous engage-t-il à croire au sens commun ?

R. Par ce que généralement tous les hommes regardent le sens commun comme la fin de toute controverse et le fondement de la plus grande certitude, enfin comme le bon sens et la raison même.

D. Donnez-en un exemple.

R. Par exemple, toutes les fois que deux hommes divisés de sentiment s'accordent, ils se regardent naturellement comme plus certains que quand chacun était seul de son avis. Et si un grand nombre de gens sages et habiles s'y réunissent, leur certitude devient encore bien plus forte; enfin s'il se trouve que leur sentiment est celui des hommes de tous les temps et de tous les pays, alors leur certitude est à son comble; alors ils regardent leur sentiment comme le bon sens, comme la raison même.

CHAPITRE XIII.

D. Quel est le second motif qui vous engage à croire au sens commun?

R. C'est la nécessité de ma nature d'homme, qui non-seulement m'engage, mais me force d'y croire.

D. Comment la nécessité de votre nature d'homme vous force-t-elle de croire au sens commun?

R. Parce que si on ne croit pas au sens commun il n'y a plus de société, plus de justice, plus de lan-

gage, plus de certitude, plus de raison.

D. Eh bien, jusque là, êtes-vous libre dans le domaine de la raison ?

R. Non ; car, si je veux être raisonnable, je ne suis pas libre d'admettre ou de n'admettre pas le sens commun ou le fonds de la raison humaine.

D. Mais-êtes vous libre de vouloir ou non être raisonnable ?

R. Je ne suis pas plus libre de vouloir être raisonnable que de vouloir être heureux.

D. Etes-vous libre de croire ou non aux premiers principes de la raison humaine, aux axiomes ; comme, *Le tout est plus grand que sa partie* ?

R. Je ne suis pas plus libre d'y croire ou de n'y croire pas que de vouloir ou ne vouloir pas être raisonnable.

D. Etes-vous du moins libre de croire aux conséquences naturelles de ces premiers principes ?

R. Je ne suis pas plus libre pour les conséquences que pour les principes mêmes qui les renferment.

D. En quoi donc êtes-vous libre jusque là dans le domaine de la raison et de la philosophie ?

R. Jusque là je ne vois pas que je sois libre en rien, du moins si je veux être raisonnable en effet.

CHAPITRE XIV.

D. Mais dans les sciences particulières est-il également nécessaire de s'en rapporter au sens commun ?

R. Oui, cela est également nécessaire, car les sciences ne sont autre chose que le résultat de l'expé-

rience générale sur l'objet particulier de chacune d'elles.

D. *Quels sont, dans chaque science, les principes d'où l'on doit partir ?*

R. *Des faits simples, bien vus, bien avoués : en physique, l'observation de l'univers ; en géométrie, les propriétés principales de l'étendue ; en mécanique, l'impénétrabilité des corps.* Cette demande et cette réponse sont de d'Alembert. (*Encyclopédie, art.* Eléments.)

D. Mais les éléments de géométrie ne reposent-ils point sur des démonstrations rigoureuses ?

R. Non : les éléments de géométrie, comme les éléments de toute autre science, ne reposent que sur l'autorité du sens commun. *Et ce serait,* dit d'Alembert, *une entreprise chimérique de vouloir y chercher une rigueur imaginaire.* Il faut y supposer *l'étendue* telle que tous les hommes *la conçoivent, sans se mettre en peine des difficultés des sophistes sur l'idée que nous nous en formons, comme on* suppose *en mécanique le mouvement, sans répondre aux objections de Zénon d'Elée.* Il faut supposer *par abstraction les surfaces planes et les lignes droites, sans se mettre en peine d'en prouver l'existence.* (*Encyclop., art.* Géométrie).

D. Cependant les sciences mathématiques n'ont-elles pas une certitude telle que les autres sciences n'en approchent point ?

R. Non : la certitude des sciences mathématiques, comme celle de toute autre, ne repose en dernière analyse, que sur le sens commun. *On ne peut s'empêcher de convenir,* dit encore d'Alembert, *que l'esprit n'est pas satisfait au même degré par toutes les connais-*

sances mathématiques : plusieurs d'entre elles, appuyées sur des vérités d'expérience ou sur de simples hypothèses n'ont, pour ainsi dire, qu'une certitude d'expérience ou de supposition. Et même, selon ce géomètre philosophe, si on examine sans prévention à quoi ces connaissances se réduisent, outre le peu d'application et d'usage qu'on peut en faire, on verra que la plupart des axiomes dont la géométrie est si orgueilleuse ne sont que des idées simples, c'est-à-dire, empruntées au sens commun, mais qu'on exprime par des mots différents. *J'en dis à peu près autant,* ajoute le même d'Alembert, *des théorêmes mathématiques. Considérés sans préjugé, ils se réduisent à un petit nombre de vérités primitives,* c'est-à-dire de vérités empruntées au sens commun. (Voyez Discours préliminaire de l'*Encyclop.)*

D. Du moins de ces vérités primitives, avouées de tout le monde, ou bien une fois supposées, le mathématicien tire des conséquences toujours sûres et avec une certitude infaillible ?

R. Non, pas toujours : car il peut arriver, et il arrive en effet que les plus grands génies tirent des mêmes principes des conséquences opposées. Témoin Leibnitz, qui écrivait à Molanus : *Je croyais fermement, monsieur, que ma dernière lettre serait capable de faire voir à M. Eckardus en quoi consiste l'imperfection de la méthode dont il s'est servi ; mais j'ai appris plusieurs choses par cette dispute, entre autres celle-ci que je ne croyais pas : c'est qu'il faut un juge de controverse en mathématiques aussi bien qu'en théologie.*

CHAPITRE XV.

D. Sur quoi la jurisprudence ou la science des lois fonde-t-elle sa certitude?

R. Sur l'autorité du sens commun.

D. Comment cela?

R. Tous les législateurs et jurisconsultes conviennent que l'équité naturelle est le fondement, la règle, l'interprète, le supplément des lois; ou plutôt la loi unique, appliquée par le législateur aux cas qui se présentent communément. Or l'équité naturelle n'est autre chose que le sentiment de ce qui est juste ou injuste. En sorte que si, comme on dit, la loi est le sens commun, la raison écrite: la raison, le sens commun, c'est la loi non écrite. Voyez le *Traité des Lois*, par Domat, et les *Motifs du Code civil*: partout vous rencontrez cette maxime, proclamée, entre autres, par Bigot de Préameneu, lorsqu'il présenta le projet de loi sur les donations et testaments: « Au milieu de ces discussions il est un guide que l'on peut suivre avec sûreté: c'est la voix que *la nature* a fait entendre *à tous les peuples*, et qui a dicté presque toutes les législations. »

D. La médecine s'appuie-t-elle sur un autre fondement?

R. Parmi les divers systèmes, admis par les uns et rejetés par les autres, certains pour ceux-ci et faux pour ceux-là, qui se succèdent dans la médecine depuis plus de deux mille ans, il n'y a et ne peut y avoir d'incontestablement certain, c'est-à-dire de certain

pour tout le monde, que les découvertes et observations avouées de tout le monde, en un mot, que ce qui est appuyé sur le sens commun. Aussi le célèbre médecin Baglivi dit-il dans ses *Monita praxeos medicæ*, cap. V : *Nous conjurons instamment les médecins de se servir également des modernes et des anciens, et dans la lecture des uns et des autres de s'attacher uniquement à* une seule chose, *à recueillir les règles, les avis et les remèdes* éprouvés pendant longtemps, *et d'une certitude tellement reconnue qu'au milieu même des fluctuations de cette vie mortelle ils aient paru toujours mériter quelque considération et avoir quelque vertu.*

D. Que peut-on conclure contre les géomètres, les jurisconsultes, les médecins, qui n'admettraient pas le sens commun comme le fondement et la règle de la certitude?

R. Les géomètres, les jurisconsultes, les médecins qui n'admettent pas le sens commun comme le fondement et la règle de la certitude doivent en conclure eux-mêmes que les sciences dont ils s'occupent, privées de fondement et de règle, ne sont que des édifices bâtis en l'air, de savantes chimères qui sont aux grandes personnes ce que sont les contes de vieilles femmes aux petits enfants.

CHAPITRE XVI.

D. Quel est donc le procédé commun à toutes les sciences?

R. Toute science commence par des premiers prin-

cipes qu'elle tient pour certains; autrement, qu'elle croit, mais ne démontre pas. Tout le travail de l'intelligence consiste à tirer les conséquences de ces principes, à en faire des applications et à pénétrer plus avant, s'il est possible.

D. Que fait en particulier la philosophie?

R. La philosophie commence par les premiers principes de toute raison humaine, principes qu'elle ne démontre pas, mais qu'elle croit ou tient pour certains et dont elle tire les conséquences et fait les applications principales.

D. Que fait la théologie de son côté?

R. La théologie commence par les principales vérités religieuses; vérités que non-seulement elle tient pour certaines, mais qu'elle démontre telles moyennant les premiers principes de la raison humaine tenus pour certains par la philosophie.

D. Ainsi, dès leur début, laquelle de ces deux sciences donne le plus d'exercice à l'intelligence de l'individu?

R. C'est sans aucun doute la théologie: car elle démontre, elle raisonne, même ses premières vérités: tandis que la philosophie ne prouve pas, ne raisonne pas ses premiers principes, mais les admet nécessairement.

CHAPITRE XVII.

D. L'intelligence de l'individu est-elle plus libre dans la philosophie que dans la théologie?

R. Il faudrait peut-être mieux préciser le sens de

la question.

D. Eh bien ! L'homme est-il libre d'admettre ou non une vérité connue et certaine, sans cesser d'être aussi raisonnable dans un cas que dans un autre?

R. Je ne le pense pas.

D. Ne faut-il pas distinguer entre liberté raisonnable et liberté qui ne l'est pas?

R. Je le pense.

D. Est-on libre en philosophie d'admettre ou non les premiers principes et les conséquences qui en sont bien déduites?

R. Je ne suppose pas que même aucun philosophe le dise.

D. Est-on libre d'admettre ou non ce qui est certain, ce qui est clair, ce qui est évident?

R. A mon avis on ne l'est pas.

D. Le géomètre est-il libre d'admettre ou de n'admettre pas le carré de l'hypoténuse, l'égalité des trois angles d'un triangle à deux angles droits?

R. Aucun géomètre, je pense, ne prétend à cette liberté.

D. Celui qui ne sait point de géométrie n'est-il pas libre d'admettre ces deux vérités ou de ne les admettre pas?

R. Dans un sens, il est d'autant plus libre qu'il les connaît moins ou moins bien.

D. Dans une science parfaite où tout serait clair, certain, évident, complet, l'esprit qui comprend serait-il encore libre d'admettre ou de n'admettre pas?

R. Il me semble que non.

D. Dans une science, la liberté d'admettre ou de

n'admettre pas, ne suppose-t-elle pas non-clarté, non-certitude, non-évidence ?

R. Il me paraît clair que oui.

D. Que penser alors d'un professeur de philosophie qui dirait qu'en philosophie la raison de l'individu est toujours libre ?

R. Ce serait dire équivalemment que tout y est vague, obscur, incertain ; que c'est un bazar, ou plutôt un pêle-mêle d'idées vraies, fausses, bonnes, mauvaises, mais toutes incertaines, parmi lesquelles chaque amateur peut se faire un choix de fantaisie plus variable que la mode.

D. Mais n'est-ce pas là le caractère intime et indélébile de l'éclectisme moderne, que l'on a préconisé comme le *nec plus ultra* de la philosophie ?

R. Cela peut-être : il faut voir.

CHAPITRE XVIII.

D. Qu'est-ce que l'éclectisme ?

R. Jusqu'à présent, du moins si j'ai bien compris, l'éclectisme est une philosophie à faire, mais qui n'est pas encore faite.

D A faire, et d'après quelle règle sûre ?

R. On n'en sait encore rien.

D. A faire, et par qui ? par le premier ou le dernier venu ?

R. La question n'est pas encore décidée.

D. A faire, et pour combien de temps ?

R. Je l'ignore.

D. Chacun pourra-t-il défaire demain ce qu'il a fait

aujourd'hui, et le refaire différemment après-demain?

R. La nature de l'éclectisme et l'expérience disent oui.

D. A faire, et sur quel fonds d'idées ?

R. Expliquez-vous un peu plus clairement.

D. Est-ce non-seulement sur les idées du présent, mais encore sur celles de l'avenir?

R. Comme nous valons mieux que nos pères, il est possible que nos descendants vaillent encore mieux que nous: il sera prudent de les attendre.

D. Il faudra donc attendre que tout l'avenir soit passé pour examiner toutes les idées possibles, et en faire un choix.

R. Eclectiquement cela me paraît le parti le plus sage.

D. Mais alors n'y a-t-il pas lieu de conclure que l'éclectisme est une philosophie qui n'est ni de ce monde ni de l'autre et que pour nous en occuper sérieusement nous ferons bien d'attendre au lendemain de l'éternité?

R. Pour ma part j'y consens.

D. L'éclectisme ainsi fait ne serait-il point la cause la plus active de cette anarchie et de cette confusion d'idées dont tout le monde se plaint?

R. Cela est très-possible puisque cela est: du moins je n'en doute pas.

CHAPITRE XIX.

D. Dire qu'en théologie la raison de l'individu

n'est pas libre, n'est-ce pas dire que tout y est ferme, que tout y est certain, soit par l'évidence de la chose, soit par l'autorité qui l'enseigne?

R. Cela me paraît ainsi.

D. Mais dans la philosophie, science des vérités générales dans l'ordre naturel, ces vérités générales ne sont-elles pas certaines, ainsi que les conséquences principales qu'on en déduit?

R. Je ne pense pas que même un philosophe puisse en douter.

D. Et comme ces vérités générales sont le fonds même de la raison humaine, sont la base de la société humaine dans l'ordre naturel ou de la vie présente, est-il libre à un homme raisonnable de les admettre ou de ne les admettre pas?

R. Cela n'est pas libre à un homme raisonnable.

D. Et comme ces vérités générales dans l'ordre naturel sont le domaine propre de la philosophie, si cette philosophie est bien faite, peut-elle laisser beaucoup de choses à l'incertitude, beaucoup de choses qu'un homme raisonnable peut admettre ou n'admettre pas?

R. Une philosophie bien faite ne peut laisser beaucoup de choses à l'incertitude, et touchant lesquelles on peut raisonnablement croire ce que l'on veut.

D. Dire, comme font des professeurs de philosophie, qu'en philosophie la raison individuelle est toujours libre, cela veut-il dire que leur philosophie soit bien faite?

R. C'est dire, sans le vouloir et sans le savoir, que leur philosophie se fait on ne peut plus mal, et qu'au lieu d'être la science du bon sens, c'est plutôt

la science du non-sens, si science il y a.

CHAPITRE XX.

D. L'individu aurait-il plus de liberté et d'action dans la foi que dans la raison, dans la théologie que dans la philosophie ?

R. C'est une chose à examiner.

D. Par où commence la théologie ?

R. La théologie, science des vérités religieuses, tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel, mais principalement dans ce dernier, commence proprement par cet acte de foi, comme premier principe : Mon Dieu, je crois fermement tout ce que l'Eglise catholique croit et enseigne : je le crois parce que vous le lui avez révélé et que vous ne pouvez vous tromper ni nous tromper.

D. Et que concluez-vous de là ?

R. Avant de conclure, j'ai trois observations à faire ou à rappeler.

D. Quelle est la première ?

R. La voici : Mais l'Eglise catholique qui croit et enseigne les choses religieuses est incontestablement l'autorité la plus grande qu'il y ait sur la terre, l'autorité qui présente le plus de motifs de croire, de tenir pour certain ce qu'elle croit et enseigne ; même à ne la considérer que d'une manière humaine et naturelle.

D. Quelle est la seconde observation ?

R. Voici la seconde. Or une des premières choses que l'Eglise croit et enseigne, c'est que, outre cette

infaillibilité naturelle, comme autorité humainement la plus grande, elle a reçu de Dieu une infaillibilité surnaturelle, une assistance spéciale pour ne jamais se tromper dans ce qu'elle croit et enseigne. Son autorité s'élève aussitôt à la plus haute puissance.

D. Et la troisième observation, quelle est-elle ?

R. C'est que, outre cette autorité incomparable qui assure au chrétien la vérité de tout ce que l'Eglise catholique croit et enseigne, cette Eglise lui présente encore sur chaque vérité en particulier, des motifs, des preuves nombreuses, tirées de l'Ecriture sainte, tirées des saints pères et des docteurs, tirées de la raison chrétienne et de la nature même de la chose.

D. Et de tout cela, que concluez-vous ?

R. Et bien, conclurai-je, malgré cette autorité nonpareille de l'Eglise, malgré les nombreux motifs qu'elle nous offre sur chaque vérité en détail, notre acte de foi, soit général à toutes les vérités qu'elle croit et enseigne, soit spécial à chacune de ces vérités ; cet acte de foi est encore libre et méritoire ; tandis que notre croyance, notre adhésion aux premiers principes de la raison humaine n'est ni libre ni méritoire, mais nécessaire. Ainsi donc, jusque là, la raison de l'individu est plus libre dans la foi que dans la raison, dans la théologie que dans la philosophie.

D. La conclusion me paraît bien tirée.

R. Mais ce n'est pas tout.

CHAPITRE XXI.

D. Qu'y a-t-il encore à dire sur le parallèle entre la

théologie et la philosophie ?

R. Comme la théologie embrasse toutes les vérités religieuses tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel, elle offre bien plus d'aliment et d'exercice à la libre activité de l'intelligence humaine que la philosophie, qui n'embrasse proprement que les vérités générales dans l'ordre naturel.

D. La réflexion est bonne. Ne serait-il pas à propos de la développer un peu davantage ?

R. Comme la théologie embrasse toutes les vérités religieuses tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel, elle embrasse ainsi le ciel et la terre, le temps et l'éternité, Dieu et l'homme ; Dieu et ses œuvres, Dieu considéré non-seulement à travers ses créatures, mais en lui-même ; l'homme avec ses destinées présentes et futures : elle présente ainsi à l'intelligence du chrétien un ensemble immense de vérités, mais de vérités vivantes et vivifiantes, que l'éternité entière ne suffira point à connaître et à aimer.

D. Voilà qui est bien pour l'activité. Mais au milieu de tout cela, l'intelligence du chrétien est-elle aussi libre qu'elle peut être active ?

R. Au milieu de cet océan immense de vérité, de lumière et de vie, l'esprit du chrétien vit et agit librement, comme le poisson dans l'eau. Voyez ce poisson dans l'Océan sans bornes, il y vit, il s'y promène, il s'y repose ; il s'élève jusqu'à la surface, il se plonge jusque dans les abîmes, il s'élance avec impétuosité, il repose et dort immobile, et toujours dans son élément qui est sa vie et son bonheur ; son malheur et sa mort serait d'en sortir. Ainsi en est-il de l'âme chrétienne dans cet océan incommensurable des vérités religieuses.

D. De là ne peut-on pas tirer l'explication d'un autre fait que le monde ne comprend guère?

R. De là, dans l'Eglise catholique, pour les âmes ferventes, ce besoin de prière, d'oraison, de méditation, de contemplation. De là, dans l'Eglise catholique, cette existence et cette nécessité si peu comprise des ordres contemplatifs, dont les ordres annihilatifs de l'Inde ne paraissent qu'une contrefaçon satanique. Car dans l'Eglise de Dieu, la contemplation religieuse n'est que l'exercice le plus élevé et le plus pur de l'intelligence créée. C'est l'apprentissage le plus élevé et le plus pur du ciel et de l'éternité.

D. Ne pourrait-on pas dire que les philosophes eux-mêmes sont une espèce de contemplatifs?

R. On le peut très-bien ; car, à vrai dire, la philosophie est la contemplation des vérités générales de l'ordre naturel; et les philosophes sont les contemplatifs de cet ordre.

CHAPITRE XXII.

D. Que pensez-vous des philosophes qui diraient ou qui disent que tout est renfermé dans la philosophie?

R. Je pense que, dans un sens, ils ont raison.

D. Quel est ce sens?

R. Je pense que tout est renfermé dans la philosophie, de la même manière que tout est renfermé dans l' A B C.

D. Comment pouvez-vous dire que tout est renfermé dans l' A B C?

R. La chose est pourtant bien simple. Toutes les bibliothèques du monde sont composées de livres, les livres sont composés de mots, les mots sont composés de lettres, toutes les lettres sont dans l'A B C. Donc l'A B C comprend toutes les lettres, tous les mots, tous les livres, toutes les bibliothèques.

D. En vérité, je ne me doutais pas de cette merveilleuse capacité de l'alphabet.

R. Voici qui est plus merveilleux encore. Les mots ne représentent-ils pas les idées, les idées ne représentent-elles pas les choses, les choses ne représentent-elles pas les idées divines, les idées divines ne sont-elles pas Dieu même? Donc, en un sens, l'alphabet renferme tout, y compris Dieu. D'ailleurs le Christ lui-même ne dit-il pas qu'il est l'alpha et l'ômega, la première et la dernière lettre de l'alphabet, le principe et la fin?

D. Accordons pour le moment tout ce que vous venez de dire, que prétendez-vous en conclure?

R. J'en conclus que la philosophie renferme toutes les vérités et toutes les sciences, comme l'alphabet renferme tous les mots et toutes les idées.

D. Par exemple?

R. Par exemple: avec les lettres de l'alphabet on compose des mots, avec les mots on exprime des idées: de même avec les vérités générales qui sont le domaine propre de la philosophie et comme l'A B C de la raison humaine, on arrive à d'autres vérités, avec celles-ci à d'autres encore, et enfin à la vérité suprême qui est Dieu, d'où émanent toutes les autres comme les rayons du soleil.

D. Et de là, que s'ensuit-il?

R. Il s'ensuit que pour bien cultiver les différentes sciences il faut bien savoir les éléments et les lois de la raison humaine, autrement la philosophie : comme pour lire avec fruit les livres et les bibliothèques, il faut, avant tout, savoir les lettres, les règles de l'épellation et de la lecture, autrement l'A B C.

D. S'ensuit-il que le philosophe, qui n'est que cela, soit juge compétent de toutes les idées et de toutes les sciences.

R. Le philosophe ne serait pas meilleur juge en ce cas que celui qui ne sait que l'A B C ne le serait pour apprécier le mérite des livres et des bibliothèques.

CHAPITRE XXIII.

D. Nous parlons sans cesse de vérité ; mais, vous demanderai-je avec Pilate : Qu'est-ce que la vérité ? *Quid est veritas* ?

R. La vérité est l'équation d'une chose qui en représente une autre, avec cette autre qu'elle représente.

D. Par exemple ?

R. Par exemple : le mot représente l'idée, l'idée représente la chose.

D. Qu'est-ce alors que la vérité d'une expression ?

R. C'est l'équation ou la conformité du mot avec l'idée.

D. Et la vérité d'une idée ?

R. La vérité d'une idée c'est l'équation de cette idée avec la chose.

D. Et la vérité de la chose même ?

R. La vérité de la chose même c'est l'équation de cette chose même avec l'idée modèle qui est en Dieu.

D. Que suit-il de là ?

R. Que Dieu est la source de toute vérité, la verité suprême.

CHAPITRE XXIV.

D. Le mot représente-t-il exactement l'idée ?

R. Le mot ne représente pas exactement l'idée.

D. L'idée représente-t-elle exactement la chose ?

R. Pas plus.

D. La chose représente-t-elle exactement l'idée modèle ?

R. Non : car en Dieu l'idée modèle participe à la perfection infinie de Dieu même, tandis que dans la créature elle participe à l'imperfection inévitable de la créature.

D. Que suit-il de là ?

R. Il suit de là premièrement : que l'idée modèle d'une créature est plus réelle que la créature même.

D. Que suit-il encore ?

R. Dieu est l'être suprême, il se connaît, il a l'idée de lui-même : cette idée lui est parfaitement adéquate : c'est son Fils qui a dit : *Ego sum veritas*, je suis la vérité. Et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui auquel le Fils l'aura révélé.

D. Je vois bien que c'est par le Fils que l'on connait le Père, dont il est l'image, l'idée parfaite et substantielle : mais peut-on de même par le Fils connaître

les créatures ?

R. Comme toutes choses ont été faites par le Fils, par le Verbe, les idées modèles de toutes choses sont en lui ; elles y sont plus réelles et plus intelligibles que les créatures ne le sont en elles-mêmes.

D. A qui est-il donné de voir ainsi les choses ?

R. C'est le bonheur des saints dans le ciel de voir ainsi Dieu en lui-même, tel qu'il est, et de voir en lui suréminemment les choses telles qu'elles sont.

CHAPITRE XXV.

D. En attendant, le Verbe-Dieu ne nous communique-t-il pas quelques rayons de sa lumière infinie ?

R. Sans doute : car le Verbe-Dieu est cette lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde.

D. Qu'en est-il dit au livre des Proverbes ?

R. Il y est parlé de la sagesse que l'Éternel a engendrée le principe de ses voies, avant qu'il eût rien fait, dès le commencement ; qui était conçue avant les abîmes ; qui était avec lui quand il préparait les cieux ; qui se jouait devant lui dans l'univers ; qui fait ses délices d'être avec les enfants des hommes ; qui fait entendre sa voix dans les carrefours et sur les places. (*Cap.* 8.)

D. Qu'en est il dit au livre de la Sagesse ?

R. Il y est parlé de la sagesse qui est la splendeur de la lumière éternelle ; qui, étant une, peut tout ; qui, toujours la même, renouvelle tout ; qui se communique aux âmes saintes parmi les nations ; qui constitue les amis de Dieu et des prophètes. (*Cap* 7.)

CHAPITRE XXVI.

D. D'où viennent alors ces idées communes qui se trouvent les mêmes dans tous les hommes?

R. Elles viennent de cette lumière véritable qui éclaire tout homme venant en ce monde.

D. Cette vérité a-t-elle été reconnue par les savants?

R. Elle a été reconnue par les philosophes païens eux-mêmes.

D. Citez-nous les paroles de l'un d'entre eux.

R. Voici ce que dit Héraclite, au rapport de Sextus Empiricus : *La raison commune et divine dont la participation constitue la raison individuelle est le criterium de la vérité. Ce qui est cru universellement est certain : car cette croyance est empruntée à la raison commune et divine ; et par le motif contraire toute opinion individuelle est dépourvue de certitude. Toutes les fois donc, conclut-il, que nous empruntons à la mémoire commune, nous possédons la vérité, et quand nous n'interrogeons que notre raison individuelle, nous tombons dans l'erreur.*

D. Les plus savants d'entre les chrétiens ont-ils pensé de même?

R. Tous les anciens pères de l'Église, qui, pour prouver aux païens l'unité d'un Dieu créateur du ciel et de la terre, la nécessité de lui rendre un culte, l'immortalité de l'âme, les peines et les récompenses futures, l'existence des bons et des mauvais anges, s'appuyaient sur le consentement unanime des hommes,

des poëtes, des philosophes, des législateurs ; sur les pratiques, les croyances, les oracles même du paganisme. Principalement Tertullien qui, après avoir établi ces vérités par le langage commun de tout le monde, dit dans son traité de *Testimonio animæ : Ces témoignages de l'ame sont d'autant plus vrais qu'ils sont plus simples, d'autant plus simples qu'ils sont plus vulgaires, d'autant plus vulgaires qu'ils sont plus communs, d'autant plus communs qu'ils sont plus naturels, d'autant plus naturels qu'ils sont plus divins ; car l'âme a été enseignée par la nature, et la nature par Dieu même.*

D. Parmi les savants modernes, les principaux pensent-ils de même ?

R. Oui : entre autres Bossuet et Fénélon.

D. Que dit Bossuet ?

R. D'un côté Bossuet déplore hautement la faiblesse et l'insuffisance de la raison individuelle; quand il dit : *Notre raison incertaine ne sait à quoi s'attacher ni à quoi se prendre ; si elle se contente de suivre les sens, elle n'aperçoit que l'écorce ; si elle s'engage plus avant, sa propre subtilité la confond. Les plus doctes ne sont-ils pas contraints de demeurer court ? Ou ils évitent les difficultés, ou ils dissimulent et font bonne mine, ou ils succombent visiblement sous le faix. Que ferai-je ?... A peine crois-je voir ce que je vois et tenir ce que je tiens, tant j'ai trouvé souvent ma raison fautive* (1) : Et de l'autre côté, à cette raison si fautive il donne, en d'autres termes, le sens commun pour règle suprême, quand il dit : *L'homme*

(1) Sermon sur la Toussaint, t. 11 p. 69, édition de Versailles.

juge droitement lorsque *sentant ses jugements* variables *de leur nature il leur donne pour* règle *ces vérités éternelles que* tout *entendement aperçoit* toujours les mêmes, *par lesquelles* tout *entendement est réglé, et qui sont quelque chose de Dieu, ou plutôt Dieu lui-même* (1).

D. Et Fénélon?

R. Fénélon proclame les mêmes vérités quand il dit:

Voilà donc deux raisons que je trouve en moi; l'une est moi-même, l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est moi est très-imparfaite, fautive, incertaine, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée; enfin elle ne possède jamais rien que d'emprunt. *L'autre* est commune à tous les hommes et supérieure à eux: *elle est parfaite, éternelle, immuable, prête à se communiquer en tous lieux et à redresser tous les esprits qui se trompent; enfin incapable d'être ni épuisée, ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. Où est cette raison parfaite qui est si près de moi et si différente de moi? Où est cette raison* commune *et* supérieure *tout ensemble à* toutes *les raisons bornées et imparfaites du genre humain? Où est* cette vive lumière qui illumine tout homme venant en ce monde? *Où est-elle? Il faut qu'elle soit quelque chose de réel; car le néant ne peut être parfait ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle cette raison suprême? n'est-elle pas le Dieu que je cherche* (2)?

(1) Connaissance de Dieu et de soi-même, t. 34, p. 283.

(2) Existence de Dieu, t. 2, p. 93, édition de Versailles.

CHAPITRE XXVII.

D. Les deux plus célèbres philosophes de l'antiquité grecque, Platon et Aristote, pensent-ils là-dessus comme Fénélon et Bossuet, comme Tertullien et Héraclite ?

R. Les deux plus célèbres philosophes de l'antiquité grecque, Platon et Aristote, avec Socrate leur maître, pensent pour le fond là-dessus comme Héraclite et Tertullien, comme Bossuet et Fénélon.

D. Que dit en particulier Platon ?

R. Dans presque tous les dialogues où il fait parler son maître Socrate, celui-ci ramène tout à ce grand principe, que la vérité et la justice ne sont pas une chose arbitraire, changeante, mais quelque chose d'éternel, d'immuable, ayant son type dans l'entendement de Dieu. C'est ce qu'on appelle les idées de Platon.

D. Expliquez-nous quelque peu ces idées de Platon.

R. Dieu a fait le monde suivant le modèle qui est dans son intelligence, dans son Verbe. Modèle exemplaire, idée parfaite, éternelle, toujours la même. Toutes choses y sont d'une manière plus vraie et plus réelle qu'en elles-mêmes. Là elles sont intelligibles, éternelles, immuables comme Dieu; ici elles sont imparfaites, temporelles, continuellement variables. L'homme ne connaît donc parfaitement la vérité qu'à mesure que son intelligence communique avec l'intelligence divine, et qu'elle y contemple les types

éternels de toutes choses. La connaissance expérimentale des créatures dans leur existence propre ne produit qu'une science du second ordre, parce que cette existence n'a par elle-même rien de fixe ni de stable, mais qu'elle est dans un changement continuel.

D. Dans quel rapport, suivant Platon, la science humaine se trouve-t-elle à la science divine?

R. Suivant Platon, la science humaine est à la science divine ce que le temps est à l'éternité. Celle-ci existe à la fois tout entière; celui-là tâche de l'imiter en se succédant continuellement à lui-même. L'intelligence divine rayonne de l'éternité dans le temps: de là ces irradiations qui se trouvent toujours et partout les mêmes, et qui incorporées en la parole, forment le sens commun, le fonds divin de la raison humaine. Telle est la doctrine de Platon sur la source et la règle de l'intelligence.

D. Qu'est-ce que Platon a fait encore de mémorable dans la philosophie?

R. Thalès et les philosophes d'Ionie s'étaient adonnés spécialement aux connaissances physiques, Pythagore et les philosophes d'Italie aux connaissances intellectuelles, Socrate aux connaissances morales. Les anciens Grecs entendaient par physique l'ensemble de tout ce qui existe. La philosophie de Thalès s'occupait ainsi de l'être, celle de Pythagore du vrai, celle de Socrate du bien. Platon les réunit toutes les trois, et, comme l'ont remarqué Cicéron et saint Augustin, elles se trouvèrent une espèce de trinité dont le docteur chrétien fait voir la profonde justesse (1).

(1) Cic. acad. quæst., l. 1; Aug. de Civit. Dei, l. 8, cap. 4 et seq.; l. 11, c. 25.

D. Expliquez-nous en quoi elle consiste.

R. Dieu est par son essence, il se connaît, il s'aime; Dieu est l'être suprême, la vérité, le bien. Dieu s'est manifesté par la création, un vestige de sa triple splendeur est empreint partout, une image de cette triple splendeur reluit dans l'homme. L'homme est, il connaît, il aime. Toutes ses connaissances se rapportent à ces trois ordres: connaître la nature des êtres, connaissances naturelles dans le sens le plus large; connaître la vérité et les moyens de s'en assurer, connaissances logiques ou rationnelles: connaître le bien et les règles pour y parvenir, connaissances morales. Et ces trois sortes de connaissances ne font qu'une seule est même sagesse parce que la vérité n'est que l'être en tant qu'objet de l'intelligence, le bien n'est que l'être en tant qu'objet de la volonté, et parce que la source de tout être, de toute vérité, de tout bien, est Dieu.

D. Est-ce qu'on ne pourrait pas suivre cette division de la philosophie?

R. J'ignore pourquoi on ne suit pas cette division de la philosophie, du moins dans les écoles chrétiennes. Il me semble qu'avec Platon, Cicéron et saint Augustin, on ne risque pas beaucoup.

CHAPITRE XXVIII.

D. Quel homme était-ce qu'Aristote?

R. Il fut disciple de Platon et précepteur d'Alexandre-le-Grand.

D. Aristote diffère-t-il beaucoup de Platon, son maître?

R. Cicéron observe que Platon et Aristote, l'Académie et le Lycée, ne diffèrent que de nom ; que la doctrine est la même et forme toujours une espèce de trinité. Les natures ou les êtres, la vérité et ses règles, le bien et ses lois, autrement la morale (1).

D. Donnez-nous un exemple de cet accord et de cette différence entre Aristote et Platon.

R. Par exemple, pour ce qui est de l'homme, Aristote le définit un animal raisonnable. Le mot *animal* en latin et le mot *zôon* en grec, signifient littéralement un être vivant, et ne présentaient peut-être pas dans l'origine l'idée d'abjection qui s'attache au mot français. Platon le définit de son côté : Une âme se servant du corps et lui commandant (1. *Alcib.*). La manière d'envisager est différente. Dans les idées de Platon, c'est une intelligence animant un corps ; dans les idées d'Aristote, c'est un corps animé par une intelligence. La définition est au fond la même, seulement pour y arriver, l'un part d'en haut, l'autre d'en bas. Aussi celle de Platon, l'homme est une âme se servant d'un corps, paraît-elle plus noble. Mais, comme l'observe saint Thomas (*Cont. Gentil.*, *c.* 52), elle n'exprime point l'union intime et substantielle de l'âme et du corps, qui constitue néanmoins la personne humaine : elle ne la suppose pas plus étroite que celle qu'il y a entre l'homme et son vêtement, entre l'ouvrier et son outil, entre le pilote et son navire. Il nous semble qu'on éviterait tous les inconvénients en définissant l'homme une intelligence

(1) Cicer., acad. l. 1, II. 4 et 5 ; de Finib. l. 5, n. 4.

incarnée.

D. Qu'est-ce que dit Aristote sur l'âme humaine?

R. Dans ses trois livres de l'Ame, Aristote, examinant les opinions des anciens, établit au long que l'âme n'est pas un feu, ni une harmonie, ni un composé d'éléments subtils; mais une substance actuelle, parfaite, sans mélange, incorruptible, incorporelle, immortelle, principe de la vie, du sentiment et de l'intelligence. Il montre en particulier que penser n'est pas sentir; suivant lui, les sens perçoivent les formes des objets sans la matière: ces formes intellectualisées arrivent jusqu'à l'âme qui se les assimile; en sorte que l'âme devient comme toutes choses sans être pourtant aucune d'elles. (*De Anima, l.* 3, *c.* 8).

D. N'est-ce pas là une certaine image de Dieu?

R. Oui: c'est là une certaine image Dieu. Toutes choses sont en Dieu d'une manière divine, de telle sorte cependant que Dieu n'est aucune d'elles, et qu'aucune d'elles n'est Dieu.

CHAPITRE XXIX.

D. En quoi Aristote diffère-t-il de Platon touchant l'origine des connaissances humaines?

R. Ce qui est arrivé à Platon et Aristote pour la définition de l'homme, leur est arrivé en général pour toutes les connaissances humaines. L'un part d'en haut, l'autre d'en bas, mais ils finissent par se rencontrer dans un certain milieu.

D. Comment cela?

R. Platon reporte l'origine et la certitude de nos connaissances jusqu'en Dieu, dont l'intelligence contient les types intelligibles, éternels, de tous les êtres; types plus vrais et plus réels que les êtres eux-mêmes. Nos intelligences ne participent à cette vérité essentielle des choses que par une irradiation de l'intelligence divine, lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. Cette illumination commune et supérieure constitue la raison commune de l'humanité : le sens commun. C'est de là que Platon et Socrate prennent leurs arguments pour réfuter les sophistes, les pousser à l'absurde, les mettre en contradiction avec eux-mêmes.

D. Et Aristote, que fait-il?

R. Aristote part de ce que nous avons de commun avec les animaux : des sens. Dans l'homme, ces sens en percevant les objets matériels en envoient des formes immatérielles à l'âme raisonnable qui se les assimile; plusieurs de ces sensations spiritualisées produisent une expérience : plusieurs expériences produisent dans l'intelligence ou l'esprit des formules générales ou premiers principes que tout le monde croit et connaît. C'est de là que, pour réfuter les mêmes sophistes, Aristote tire la base et la règle du raisonnement, la base et la règle de toutes les sciences. Partis des deux extrémités opposées, Platon et Aristote se rejoignent ainsi dans le sens commun pour combattre les mêmes ennemis.

D. N'y a-t-il pas quelque ressemblance entre les *formes* d'Aristote et les *idées* de Platon?

R. Plutarque et Simplicius ont remarqué une

grande ressemblance entre les *formes* d'Aristote et les *idées* de Platon. *Aristote*, dit le premier, *conserve les notions universelles ou les idées sur lesquelles ont été modelés les ouvrages de la divinité, avec cette différence seulement que, dans la réalité, il ne les a point séparées de la matière* (1).

D. Qu'est-ce qu'Aristote appelle la matière et la forme?

R. *La matière*, selon Aristote, est ce dont se compose quelque ouvrage, comme de l'airain on tire une statue; la *forme* est un moule; elle est la raison d'après laquelle cet ouvrage est exécuté; elle en détermine le genre. La *forme* et l'*idée* ont au fond le même caractère, avec la différence que Platon la sépare de l'objet pour la placer dans l'intelligence divine, tandis qu'Aristote l'imprime sur l'objet et ne l'en détache que par une opération de la pensée humaine (2).

D. Aristote n'a-t-il pas quelque passage assez précis là-dessus?

R. Oui; il est tel endroit de ses écrits où Aristote paraît entièrement d'accord sur ce point avec Platon. *Ce que c'est que la science, on le voit manifestement*, dit-il, *par ceci. Tous, nous sommes persuadés que ce que nous savons ne peut être différemment. La science comprend donc ce qui est nécessaire, par conséquent ce qui est éternel: car tout ce qui est absolument nécessaire est éternel, est par là même improduit et incorruptible* (3). Tout cela ressemble très-fort aux

(1) Plut., de placit. Phil. l. 1, c. 10.
(2) Arist., Physic. l. 2, c. 1, 3; Degerando, c. 12.
(3) De Morib., l. 6, c. 3.

types intelligibles, éternels, dont la connaissance produit seule, suivant Platon, une science véritable.

CHAPITRE XXX.

D. Que faisaient donc les Sophistes?

R. Comme les Sophistes ambitionnaient de paraître sages plutôt que de l'être véritablement, ils ne cherchaient point la vérité, mais l'apparence; ne s'appliquaient point à raisonner juste, mais subtilement.

D. Comment s'y prenaient-ils pour cela?

R. Ils s'y prenaient pour cela de plus d'une façon. Les uns faisaient apprendre à leurs disciples un grand nombre de discours composés d'avance sur toutes sortes de matières. Interrogés, ils surprenaient par une averse de paroles élégantes et de raisonnements plausibles. D'autres, c'étaient principalement ceux d'Ionie, au lieu de répondre à ce qu'on leur demandait, décochaient à leurs interrogateurs quelques petits mots énigmatiques. Voulait-on savoir pourquoi? on était sur-le-champ frappé d'un autre mot équivoque: impossible de rien conclure avec eux. D'autres enfin se glorifiaient d'argumenter pour et contre sur quel que ce fût, et inventaient, à cet effet, les subtilités les plus étranges (1).

D. Platon combattait-il ces Sophistes.

R. Platon les combat les uns et les autres dans plusieurs de ses dialogues; les derniers principalement, dans son *Euthydême*. On y voit combien les sophistes de toute espèce étaient peu à craindre pour

(1) Arist, de Reprehens. sophist. l. 2. tiltim; Plat. *Theot.*

un Platon et un Socrate. Mais on n'y trouve pas mis à la portée de tout le monde l'art de constater la vérité et de démasquer l'erreur, l'art de raisonner juste et de découvrir les vices d'un raisonnement faux.

D. Ce qui n'existait point jusqu'alors, qui est-ce qui l'a fait:

R. Ce qui n'existait point jusqu'alors, Aristote l'a fait; et il l'a fait de telle sorte, que vingt-deux siècles ne trouvent rien à reprendre pour la justesse dans ses règles du raisonnement et de la discussion, autrement dans sa logique et sa dialectique: il le fait de telle sorte que les mauvais raisonnements qui se rencontrent dans ses propres ouvrages pèchent toujours contre quelqu'une des règles qu'il a constatées, et tombent toujours dans quelqu'un des défauts qu'il a signalés dans sa *Réfutation des Sophistes.*

CHAPITRE XXXI.

D. Comment Aristote s'y prend-il pour exécuter ce grand œuvre, l'art de constater la vérité et de démasquer l'erreur?

R. Il considère attentivement le langage commun des hommes; il observe quelle idée ils attachent généralement à telle ou telle expression qui revient fréquemment dans les discussions scientifiques; il s'étudie à déterminer cette idée d'une manière bien nette et précise.

D. Par exemple?

R. Par exemple: Qu'est-ce que substance, quantité,

relation, qualité, genre, espèce, nom, verbe, discours, etc. Voilà ce qu'il éclaircit d'après le sens commun, dans ses catégories ou appellations. Une bonne partie de ce travail sert de fonds à ce que l'on connaît sous le nom de grammaire. Il est même telle définition, entre autres celle du verbe, dont les grammairiens modernes n'ont pu atteindre la brièvе justesse.

D. Procède-t-il de même dans sa métaphysique?

R. La base de sa métaphysique ou de sa science des idées universelles, n'est pas d'un autre genre. Qu'est-ce qu'on entend par expérience, art, science, sagesse? En combien de manières se dit principe, cause, élément, nature, contraire, un, être, substance, et ainsi de suite? Telles sont les questions fondamentales qu'il commence par résoudre dans son ouvrage de la *Métaphysique*.

D. Donnez un exemple de sa méthode.

R. La méthode dont il se sert se voit dès les premier et second chapitres du premier livre, où il cherche à définir ce que c'est que la philosophie.

D. Comment Aristote s'y prend-il pour trouver une définition exacte de la philosophie?

R. *Tous les hommes*, dit-il, *désirent naturellement de savoir, non pas tant pour l'usage qu'ils peuvent en faire que pour le plaisir même de savoir. La connaissance qu'ils estiment le plus, est ce qu'ils appellent sagesse ou philosophie ; tous sont persuadés qu'elle s'occupe des premières causes, des premiers principes. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à considérer l'idée que nous avons d'un sage ou d'un philosophe. Nous pensons d'abord qu'un philosophe sait tout, autant que cela est possible, sans avoir cependant la science*

des détails ; ensuite qu'il sait ce qu'il y a de plus difficile ; sentir, par exemple, est une chose commune à tous ; aussi est-elle facile, et n'y a-t-il rien de philosophique là-dedans. Puis nous regardons comme plus sage dans une science celui qui la sait avec plus de certitude et qui est plus capable d'en développer les causes. Parmi les sciences, nous appellerons plutôt sagesse et philosophie celle qui a pour but elle-même et le savoir, que celle qui se rapporte à une autre ; celle qui commande, plutôt que celle qui sert. Telles sont les idées que nous avons de la sagesse et des sages. Or, tout cela se trouve réuni dans la science des premières causes, des premiers principes, des notions universelles. Elle connaît tout en quelque sorte ; elle connaît ce qu'il y a de plus difficile, de plus éloigné des sens ; elle connaît avec le plus de certitude, elle est le plus capable d'enseigner, elle est ce qu'il y a de plus scientifique, parce qu'elle connaît les premiers principes de toutes les sciences ; c'est à elle à commander parce qu'elle sait pourquoi chaque chose doit se faire, elle en connaît le bien final.

D. Ce procédé d'Aristote me paraît admirable. C'est peut-être pour cela que ses définitions ont été trouvées généralement si exactes?

R. Il ajoute, pour confirmer son idée de la philosophie : *L'histoire vient à l'appui de ce que nous disons. On avait les choses nécessaires pour une vie commode, lorsqu'on se mit à cultiver la sagesse; ce qui fait bien voir que c'est pour elle et non pour une autre utilité que nous la cherchons. Comme nous appelons libre, un homme qui existe pour lui et non pour un autre, de même parmi les sciences, la philo-*

sophie seule est la science libre, parce que seule elle n'existe que pour elle. Aussi la possession en sera-t-elle justement regardée comme une chose non humaine : car la nature de l'homme est esclave en bien des choses, Simonide a dit, en conséquence, que Dieu seul a ce don précieux. Mais comme la divinité n'est point jalouse, les hommes ne doivent pas perdre l'espoir d'y participer. Il n'y a donc aucune science plus honorable ; car la plus divine est sans doute la plus honorable aussi. Or la philosophie l'est de deux manières. En effet, celle que Dieu possède principalement, et qui est la science des choses divines, est certainement la plus divine des sciences. La sagesse a ces deux avantages : s'occupant des causes, elle s'occupe de Dieu que tous regardent comme cause et principe : ensuite Dieu la possède ou bien lui seul, ou bien principalement. Les autres sciences peuvent donc être plus nécessaires en la vie, mais aucune n'est meilleure (1).

D. Ne vous semble-t-il pas que dans ces belles paroles, sous le nom de sagesse ou d'amour de la sagesse, Aristote unit ou confond les deux sciences que l'on a distinguées depuis, la philosophie et la théologie, et que c'est à cette dernière surtout que reviennent les grands éloges qu'il en fait ?

R. Il n'y a point de doute.

D. Que peut-on remarquer encore dans ce passage ?

R. On y voit que, pour trouver la définition de la sagesse ou de la philosophie, et il en est ainsi de tout, Aristote ne fait que résumer les notions communes

(1) Arist., Metaph. l. 1, c. 1 et 2.

que tout le monde en a. On y voit aussi que, suivant Aristote comme suivant Platon, la sagesse habite en Dieu seul, et que ce n'est que par la bonté divine que nous y avons part. Ils semblent l'un et l'autre un lointain écho de Salomon, qui nous montre la sagesse engendrée de l'Eternel avant tous les siècles, arrangeant avec lui toutes choses, se jouant devant lui dans l'univers, faisant ses délices d'être avec les enfants des hommes, et élevant sa voix jusqu'aux portes des cités. (*Proverb.*)

CHAPITRE XXXII.

D. Avez-vous encore quelque chose à dire sur Aristote?

R. Oui : et même plus d'une chose.

D. Quelle est la première?

R. En considérant le langage commun des hommes avec son attention réfléchie, Aristote fit une découverte, qui, petite en apparence, a eu d'immenses résultats, en donnant à l'intelligence et à la parole humaine, quelque chose de plus suivi, de plus nerveux et de plus ferme qu'elle n'avait auparavant.

D. Quelle est donc cette découverte à la fois si petite et si grande?

R. Le premier, Aristote remarque la forme naturelle et complète du raisonnement, le syllogisme, en constate les règles et les abus.

D. Qu'est-ce que vous trouvez vous-même de plus remarquable dans le syllogisme?

R. Chose étonnante! Cicéron et saint Augustin ont

trouvé dans la philosophie d'Aristote et de Platon une espèce de trinité scientifique : l'être, la vérité, le bien. Une trinité analogue se révèle dans le raisonnement complet.

D. Comment cela?

R. Le voici : Dans le raisonnement complet ou le syllogisme, on distingue trois propositions : la majeure, la mineure et la conclusion ; et trois idées principales ou trois termes, les deux extrêmes et le moyen terme ou le médiateur.

D. Je vois bien le nombre trois et dans les propositions et dans les termes. Mais n'y a-t-il que cela?

R. Il y a plus. Le syllogisme est parfait lorsque, la première préposition subsistant par elle-même, la seconde procède de la première, et que la troisième procède de la première et de la seconde : comme dans la Trinité divine, le Père subsiste par lui-même, le Fils procède du Père, et le Saint-Esprit procède du Père et du Fils.

D. Cette analogie est sans doute remarquable : y aurait-il quelque chose de semblable pour les trois termes?

R. Oui : Car le syllogisme est encore parfait lorsque le moyen terme ou le médiateur, quoique personnellement distinct des deux extrêmes, est cependant de même nature que l'un et l'autre : comme dans le mystère de l'Incarnation, le médiateur ou le Christ, quoique personnellement distinct de Dieu le Père et de l'homme, les deux extrêmes qu'il s'agit de réconcilier, est cependant de la nature de l'un et de l'autre.

D. Ces deux règles du syllogisme me paraissent à

la fois bien neuves et bien anciennes. Ne pourraient-elles pas remplacer les autres !

R. Elles le pourraient; car, au fond toutes les règles anciennes et modernes du syllogisme reviennent à cette unité dans la trinité, et à cette trinité dans l'unité; reviennent à cette ressemblance avec les deux principaux mystères de la foi chrétienne.

CHAPITRE XXXIII.

D. Mais, suivant Aristote, sur quoi reposent les propositions fondamentales du raisonnement?

R. Suivant Aristote, les propositions fondamentales desquelles émane la conclusion reposent uniquement sur la foi.

D. Quelles sont ses propres paroles?

R. *Il y a démonstration*, dit-il, *lorsque le syllogisme procède de propositions vraies et premières*, ou *bien de propositions émanées de celles-ci.*

D. Qu'est-ce qu'il appelle propositions vraies et premières?

R. Voici ses paroles: *Sont vraies et premières, celles qui obtiennent créance, qui persuadent par elles-mêmes et non par d'autres.*

D. En donne-t-il quelque raison ?

R. Voici la raison qu'il en donne : *Car dans les principes scientifiques, il ne faut pas chercher le pourquoi ; mais chacun des principes doit être cru, doit être de foi par lui-même.* (*Top. l.* 1, *c.* 1.)

D. Quelle conséquence tire-t-il de là?

R. Il tire de là cette conséquence, que c'est une

nécessité de croire aux principes et aux prémisses plus qu'à la conclusion (1).

D. Qu'est-ce qu'il dit encore sur les principes démonstratifs ?

R. J'appelle principes démonstratifs, dit-il encore, les opinions communes par lesquelles tous les hommes démontrent : par exemple, qu'il n'y a pas de milieu entre le oui et le non, qu'il est impossible qu'une chose soit tout à la fois et ne soit pas, et autres propositions semblables (2).

D. Que concluez-vous de tout ceci ?

R. Ainsi donc Aristote fonde les premiers principes, non sur l'évidence, comme on le lui fait dire dans bien des livres, mais sur la foi, la persuasion commune, mais sur le sens commun.

D. Que concluez-vous encore?

R. La science n'exclut donc pas la foi, mais la présuppose au contraire. Cela est tellement vrai qu'Aristote dit dans un passage : *Quiconque croit et connaît les premiers principes, celui-là sait* (3). Et ailleurs il approuve qui définirait la science. *Une conception très-digne de foi.* (*Top.*, *l.* 5, c. 2.)

D. De quelle foi parle ici Aristote.

R. Quand Aristote parle de la foi aux premiers principes, de croire aux vérités premières, il parle de cette foi humaine et naturelle qui est dans l'individu comme la base de la raison humaine ; il parle de vérités de l'ordre naturel révélées par le langage humain, et qui ne supposent dans l'individu que le développement naturel de son intelligence native.

(1) Analys. post., l. 1, c. 2, sub fin.
(2) Metaph., l. 2., cap. 2, alias. l. 3, c. 3.
(3) De morib. ad Nicom., l. 5, c. 2, alias c. 3.

CHAPITRE XXXIV.

D. Aristote s'appuie-t-il sur le même fondement dans sa dialectique?

R. Aristote s'appuie toujours sur le même fondement pour établir sa dialectique ou son art de discuter scientifiquement.

D. Faites-le voir par ses propres paroles.

R. Examinant quelles propositions il convient de discuter ou non, il s'exprime en ces termes remarquables. *Personne ayant du sens n'entreprend à prouver ce qui n'est approuvé de personne, ni ne révoque en question ce qui est manifeste à tous ou à la plupart: car ceci ne présente aucun doute, et cela, nul ne l'admettrait.* (*Ibid., l. 1, c. 8.*)

D. Que conclut de là Aristote?

R. *La proposition dialectique est donc une proposition qui paraît probable, soit à tous, soit à la plupart, soit aux plus renommés, pourvu toutefois qu'elle ne soit pas un paradoxe, car on admet volontiers le sentiment des sages, dès qu'il n'est pas contraire au sentiment du grand nombre. (Ibid.)*

D. Aristote pense-t-il qu'il faille discuter toute proposition quelconque?

R. Ecoutez ses paroles: *Se mettre en peine de ce que le premier venu avance de contraire au sentiment commun, est une sottise. Il ne faut pas examiner tout problème ni toutes propositions, mais celle-là seulement au sujet de laquelle pourrait avoir des doutes un homme ayant besoin de raison, et non pas de châtiment*

ou de sensation. Car ceux qui douteraient s'il faut honorer la divinité, aimer ses parents ou non, ceux-là ont besoin d'être châtiés; ceux qui doutent si la neige est blanche ou non, ont besoin de voir. (Ibid., c. 9.)

D. Certes Aristote me paraît plein de bon sens.

R. Il ajoute : *Il ne faut non plus s'occuper de problèmes dont la démonstration est trop près ou trop loin : dans le premier cas, il n'y a point de doute ; dans le second une discussion n'en viendrait point à bout.* Ainsi parle Aristote.

D. De là que concluez-vous entre autres.

R. Ceux-là donc qui ont perdu leur temps en de vaines disputes étaient certainement bien loin de suivre les préceptes d'Aristote.

CHAPITRE XXXV.

D. Est-ce qu'Aristote n'a rien inventé sur le doute scientifique ou méthodique ?

R. Non : Aristote n'a rien inventé sur cet article ; mais il a remarqué quelque chose qui existe depuis toujours.

D. Quelle est cette chose qu'Aristote a remarquée ?

R. Aristote, le premier, a remarqué et consigné par écrit la nécessité et les bornes légitimes du doute méthodique, pour acquérir une science véritable.

D. Quelle preuve avez-vous de votre assertion ?

R. Dans sa métaphysique, on lit un chapitre intitulé : *Usage du doute et où il faut douter.*

D. Ce titre seul est déjà remarquable : mais, de plus,

qu'est-ce que dit Aristote dans ce chapitre ?

R. *Pour parvenir à la science que nous cherchons,* dit-il, *c'est une nécessité d'examiner d'abord en quelles choses il faut douter ; ce sont celles où quelques-uns pensent différemment des autres, et celles encore où, sans cela, il a été omis quelque chose de principal.* (*Métaphysique*, l. 2, c. 1.)

D. Que concluez-vous de là ?

R. Ainsi donc Aristote, d'accord avec le bon sens, n'entend pas qu'on doive, ni même qu'on puisse douter de tout, mais là seulement où les avis sont partagés, et où l'on s'aperçoit qu'une considération importante a été négligée.

D. Et alors, pour rendre à chacun ce qui lui appartient, que faudrait-il dire ?

R. Pour rendre à chacun ce qui lui appartient, il faudra dire, d'après ce que nous venons de voir, que c'est Aristote qui, il y a deux mille ans, a découvert et consigné par écrit l'utilité et les règles du doute méthodique.

CHAPITRE XXXVI.

D. Mais ce doute scientifique, découvert et enregistré par Aristote, il y a plus de vingt siècles, les savants modernes n'ont-ils pas dit, ne disent-ils pas encore, qu'il a été inventé par Descartes, il y a seulement deux siècles ?

R. Oui : ce doute scientifique, découvert et enregistré par Aristote, il y a plus de vingt siècles, comme on le voit dans ses ouvrages, les savants modernes

ont dit et disent encore, dans leurs livres, dans les académies, dans les chaires de professeur, même dans la tribune législative, qu'il a été inventé par Descartes, il y a deux siècles seulement, et que c'est à cette prodigieuse invention que nous devons d'avoir plus d'esprit et de science que les anciens.

D. La gloire de Descartes serait donc d'avoir inventé une chose, trouvée et connue depuis deux mille ans ?

R. Ce n'est pas tout-à-fait cela.

D. Que sera-ce donc ?

R. La vérité est qu'Aristote, ainsi que nous l'avons vu, a découvert l'utilité et les règles du doute méthodique, et que Descartes, interprété par les Cartésiens, n'a inventé qu'un doute sans méthode, sans règle et sans remède.

D. Ce que vous dites-là est bien hardi : cela demande des preuves.

R. En voici : Descartes, interprété par les Cartésiens, veut qu'au moins une fois dans sa vie, chacun révoque sérieusement en question tout ce qu'il a cru jusque-là : les premiers principes, même sa propre existence.

D. Eh bien ! l'entreprise est chanceuse, je l'avoue ; mais peut-être Descartes a-t-il un moyen sûr pour sortir de là.

R. Eh bien ! pour sortir de ce doute universel, Descartes, interprété par les Cartésiens, ne donne à chacun que sa propre raison, cette même raison qui doute d'elle-même aussi bien que de tout le reste : en un mot pour sortir du doute, il ne présente d'autre moyen que ce doute même, c'est-à-dire qu'il n'en présente aucun.

D. Prouvez par un exemple ce que vous dites.

R. On le voit par son propre exemple. Après s'être mis à douter de toutes les vérités, même des plus universellement reçues, Descartes cherche à se prendre à quelque chose de certain. Il lui semble d'abord qu'il peut établir cette règle générale : *Tout ce que j'aperçois clairement et distinctement est vrai* Mais un doute l'inquiète. N'y a-t-il pas quelque être invisible ; assez puissant et assez méchant pour m'abuser dans les choses même que je crois connaître avec la plus grande évidence?

D. Ce doute est infiniment grave, et suit naturellement de sa méthode. Comment Descartes fait-il pour en sortir ?

R. Pour sortir de ce doute, je dois examiner, dit-il, s'il y a un Dieu ; et, si je trouve qu'il y en a un, je dois encore examiner s'il peut me tromper. *Car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose !*

D. Dans la position où Descartes s'est mis, je crois qu'il a raison. Mais comment va-t-il sortir de là ?

R. Je dirai comme vous, mais comment, selon Descartes, serai-je assuré que Dieu est ? Parce que l'idée de *Dieu est la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont dans mon esprit?* Ainsi d'un côté, si Dieu n'est pas, mes perceptions les plus claires et les plus distinctes pourraient me tromper ; et d'un autre côté, Dieu est, parce que, s'il n'était pas, mes perceptions claires et distinctes me tromperaient. L'existence de Dieu prouve la vérité de mes perceptions claires et distinctes, et mes perceptions claires et distinctes prouvent l'existence de Dieu. C'est-à-dire que Descartes, à prendre ses expressions à la rigueur, ne sort de

son doute que par une absurde contradiction, ou plutôt qu'il n'en sort point. Voilà dans le fond, tout le secret qu'il a inventé.

D. Qui est-ce qui en a jugé de la sorte?

R. Le savant Huet, évêque d'Avranches; et il n'est pas le seul. *(Huet. Censura philosophiæ cartesianæ. L'abbé F. de la Mennais. Défense de l'Essai sur l'indiff. en mat. de Religion.)*

CHAPITRE XXXVII.

D. Mais Descartes n'a-t-il pas donné des explications sur ces difficultés?

R. Descartes a donné sur ces difficultés, des explications très-authentiques et qui se trouvent dans toutes les éditions de ses *œuvres*.

D. Que résulte-t-il de ces explications de Descartes?

R. D'après ces explications très-authentiques, Descartes ne prétend nullement soumettre au doute et à l'examen les premiers principes de la raison naturelle, ni les conclusions principales et pratiques qui en découlent, mais uniquement les conclusions métaphysiques qui constituent la science proprement dite. Encore soumet-il ces conclusions au doute et à l'examen, non pas de tout esprit, mais seulement des esprits solides et exercés, qu'il reconnaît être en fort petit nombre. Enfin il excepte formellement et à plusieurs reprises même du doute et de l'examen des esprits les plus capables, toutes les vérités surnaturelles, toutes les vérités de la foi chrétienne, attendu que de leur nature elles sont au-dessus des lumières naturelles de

la raison, et que pour les saisir et les bien entendre il faut la lumière surnaturelle de la grâce et de la foi, qui se manifeste par l'enseignement de l'Église catholique.

D. D'après cette doctrine de Descartes, quels seraient les moyens sûrs pour distinguer la vérité de l'erreur, pour distinguer l'évidence véritable de l'évidence apparente?

R. Il y aurait les trois règles suivantes.

D. La première?

R. Quant aux premiers principes de la raison naturelle et leurs principales conclusions, on peut consulter le sens commun de tous les hommes.

D. La seconde?

R. Dans les conclusions éloignées et scientifiques du même ordre naturel, consultez le sens commun des doctes.

D. La troisième?

R. Mais dans les vérités, principes et conclusions, de l'ordre surnaturel, qui constituent la révélation proprement dite, et même dans les matières de l'ordre naturel, mais qui se lient à l'ordre surnaturel, la règle souveraine et infaillible, c'est la divine autorité de l'Eglise catholique.

D. Ces trois règles se découvrent-elles vraiment dans les écrits et la conduite de Descartes?

R. Oui, ces trois règles se découvrent dans les écrits et la conduite de Descartes lui-même. Il reconnaît d'abord que les premiers principes de la raison naturelle sont communs et même innés à tous les hommes. Quant aux conclusions éloignées et scientifiques, il ne veut de juges que les plus solides esprits. Mais pour

ce qui est de l'ordre surnaturel, des vérités de la foi, ou simplement de ce qui paraît y toucher, comme l'opinion sur le mouvement de la terre, il s'en rapporte à l'autorité de l'Eglise ; et comme le remarque Bossuet, on lui voit prendre des précautions dont quelques-unes allaient jusqu'à l'excès (1).

D. Quel bien résulte-t-il de tout ceci ?

R. On aurait ainsi, suivant le degré des matières, trois règles de certitude pour distinguer la vérité de l'erreur, l'évidence réelle de l'évidence apparente, et tout le domaine intellectuel fonctionnerait d'accord.

CHAPITRE XXXVIII.

D. Qu'est-ce qui a poussé Descartes à son doute raisonné ?

R. Ce qui a poussé Descartes à son doute raisonné, c'est un vif désir de prouver aux sceptiques, aux athées et aux matérialistes l'existence de Dieu et l'immatérialité de l'âme.

D. Comment cela ?

R. Le voici. Les sceptiques, les athées et les matérialistes mettaient sérieusement en doute ces premières vérités de la raison et de la morale. Pour les guérir, Descartes s'inocule en quelque sorte leur maladie. Il soumet au doute et à l'examen tous ses jugements ou doutes scientifiques.

D. Quel est le premier résultat ?

R. Toujours il lui reste ce fait évident : Que quelqu'un me trompe ou ne me trompe pas, toujours est-

(1) Bossuet, t. 38, édition Lebel. Lettre 253 à M. Partel.

il que je doute, que je pense ; donc je suis, et je suis une chose qui pense. Voilà donc, en tout cas, quelque chose de certain.

D. Quel est le second résultat ?

R. Ce qui n'est pas moins certain, c'est que ce n'est pas moi qui me conserve l'existence d'un moment à l'autre, pas plus que je ne me la suis donnée. Celui qui me l'a donnée et me la conserve, c'est donc Dieu, cet être infiniment parfait, dont j'ai l'idée claire et nette comme de moi, et dont cette idée implique l'existence même. Telle est pour le fond, l'argumentation graduelle dans ses six méditations métaphysiques.

D. Quel est en deux mots, son procédé ?

R. Evitant les longs circuits des raisonnements ordinaires, il espère atteindre en trois pas ces grands renégats de la raison naturelle: les sceptiques, les athées, les matérialistes; les saisir par leur doute même, et leur montrer que tant qu'ils ne reconnaissent pas l'existence de Dieu, toutes leurs sciences n'ont aucune certitude raisonnée.

D. Que conclure de là par rapport à Descartes ?

R. Maintenant, lors même que Descartes n'aurait pas réussi dans son entreprise, ce serait toujours une gloire de l'avoir tentée. Mais il y a plus : à notre avis du moins, il a réussi pour qui sait le lire et le comprendre.

D. Qu'est-ce qu'on voit encore en cela ?

R. On voit aussi combien il avait raison de dire que cette argumentation avec les sceptiques, les athées et les matérialistes, ne convenait pas à tout individu, mais seulement à des esprits dégagés des images corporelles, et exercés à l'escrime du raisonnement.

D. En avez-vous une preuve de fait ?

R. Une preuve de fait, c'est que les meilleurs esprits de son temps, les Gassendi, les Mersenne, ne comprenaient pas toujours le sens et les limites précises de son système de philosophie, tant par la difficulté de la chose, que parce que lui-même ne s'exprimait pas toujours avec assez de netteté et de précision.

D. De là ?

R. De là une longue suite de sept séries d'objections, les septièmes de la part du Jésuite qui professait la philosophie au collége de La Flèche, où Descartes avait fait ses études.

D. Que trouve-t-on dans les réponses de Descartes ?

R. C'est dans les réponses de Descartes à ces objections que nous avons trouvé ces explications authentiques qui donnent à sa philosophie un sens tout autre qu'on ne croit communément, et qui lui concilièrent peu à peu les auteurs de ces objections, nommément le Jésuite.

CHAPITRE XXXIX.

D. Quelles sont les principales de ces explications ?

R. Les voici : Dans ses *Réponses au recueil des principales instances*, faites par le chanoine Gassendi, Descartes s'exprime en ces termes : « Vos amis remarquent trois objections contre la première méditation, à savoir : 1°. que je demande une chose impossible, en voulant qu'on quitte toutes sortes de préjugés; 2° qu'en pensant les quitter, on revêt d'autres pré-

jugés qui sont plus préjudiciables ; 3° et que la méthode de douter de tout que j'ai proposée, ne peut servir à trouver aucune vérité. »

D. Que répond Descartes à la première objection ?

R. La première de ces objections, dit-il, est fondée sur ce que l'auteur de ce recueil n'a pas considéré que le mot de préjugé ne s'étend point à toutes les notions qui sont en notre esprit, notions dont j'avoue qu'il est impossible de se défaire, mais seulement à toutes les opinions qu'ont laissées dans notre esprit les jugements que nous avons portés auparavant ; et parce que c'est une action de la volonté que de juger ou de ne juger pas, ainsi que j'ai expliqué en son lieu, il est évident qu'elle est en notre pouvoir ; car enfin, pour se défaire de toutes sortes de préjugés, il ne faut autre chose que se résoudre à ne rien assurer ou nier de tout ce qu'on avait assuré ou nié auparavant, sinon après l'avoir de rechef examiné, quoi qu'on ne laisse pas pour cela de retenir toutes les mêmes notions en sa mémoire. J'ai dit néanmoins qu'il y avait de la difficulté à chasser ainsi hors de sa créance tout ce qu'on y avait mis auparavant ; partie à cause qu'il est besoin d'avoir quelque raison de douter avant que de s'y déterminer, et partie aussi à cause que, quelque résolution qu'on ait prise de rien nier ni assurer, on s'en oublie aisément par après, si on ne l'a fortement imprimée en sa mémoire : c'est pourquoi j'ai désiré qu'on y pensât avec soin. »

D. Que répond Descartes à la seconde objection ?

R. « La seconde objection, dit-il, n'est qu'une supposition manifestement fausse. Car, encore que j'aie dit qu'il fallait même s'efforcer de nier les choses

qu'on avait trop assurées auparavant, j'ai très-expressément limité que cela ne se devait faire que pendant le temps qu'on portait son attention à chercher quelque chose de plus certain que tout ce qu'on pourrait ainsi nier; pendant lequel temps il est évident qu'on ne saurait se revêtir d'aucun préjugé qui soit préjudiciable. »

D. Que répond Descartes à la troisième question?

R. « La troisième aussi, dit-il, ne contient qu'une cavillation ; car, bien qu'il soit vrai que le doute seul ne suffit pas pour établir aucune vérité, il ne laisse pas d'être utile à préparer l'esprit pour en établir par après ; et c'est à cela que je l'ai employé (1). »

D. Que dit-il encore un peu plus loin?

R. Un peu plus loin, au sujet de la seconde méditation, Descartes dit des objections qu'on lui faisait: « La seconde objection que remarquent ici vos amis, c'est que pour savoir qu'on pense, il faut savoir ce que c'est que penser; ce que je ne sais point, disent-ils, à cause que j'ai tout nié. Mais je n'ai nié que les préjugés, et non point les notions, comme celle-ci, qui se connaissent sans aucune affirmation ni négation. » (*Ibid.*, p. 258 et 259, in-12. Cousin, p. 306, in-8.)

D. Que penser alors des partisans et des adversaires de Descartes qui supposent que le premier principe de sa philosophie est de rejeter tous les principes, tous les axiômes?

R. Je conclus que ni les uns ni les autres ne con-

(1) Les Méditations métaphysiques de René Descartes. Paris, 1724, t. 2., in-12, p. 255-257. — Œuvres de Descartes, publiées par Victor Cousin, Paris, 1825, t. 2, in-8, p. 303-305.

naissent les explications, les vrais principes de celui qu'ils défendent ou combattent.

CHAPITRE XL.

D. Comment Descartes justifie-t-il son fameux syllogisme ou argument : Je pense donc je suis ?

R. Mais il déclare que ce n'est pas un syllogisme.

D. Comment ce syllogisme, enthymème, raisonment, argument, pour ou contre lequel s'escriment tous les partisans et les adversaires de Descartes, lui-même déclarerait que ce n'est pas un syllogisme, pas un argument ?

R. Voici ses propres paroles, qu'on lit dans ses *Réponses aux secondes objections*, recueillies de plusieurs théologiens et philosophes, par le père Mersenne, religieux Minime : « Quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme. Et lorsque quelqu'un dit : *Je pense, donc je suis ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée, comme par la force de quelque syllogisme, mais comme on voit une chose connue de soi, il la voit par une simple inspection de l'esprit ; ainsi qu'il paraît de ce que, s'il la réduisait à un syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *Tout ce qui pense, est ou existe ;* mais au contraire elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit de former les propositions générales de la connaissance des particulières. » (Descartes. t. I, p. 89 et

90, in-12. — T. I, p. 426-428, in-8. Cousin.)

D. Mais comment Descartes peut-il dire, *je pense, j'existe*, lui qui ne sait pas encore philosophiquement ce que c'est que la pensée et l'existence?

R. Descartes répond à cette difficulté au commencement de ses *Réponses aux sixièmes objections*, faites par divers théologiens, philosophes et géomètres. « C'est une chose très-assurée, dit-il, que personne ne peut être certain s'il pense et s'il existe, si premièrement il ne sait ce que c'est que la pensée et que l'existence. Non que pour cela il ait besoin d'une science réfléchie ou acquise par démonstration; et beaucoup moins de la science de cette science, par laquelle il connaisse qu'il sait, et de rechef qu'il sait qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini, étant impossible qu'on en puisse jamais avoir une telle d'aucune chose que ce soit; mais il suffit qu'il sache cela par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée et l'existence, que bien que peut-être étant aveuglés par quelques préjugés et plus attentifs au son des paroles qu'à leur véritable signification, nous puissions feindre que nous ne l'avons point, il est néanmoins impossible qu'en effet nous ne l'ayons. Ainsi donc, lorsque quelqu'un aperçoit qu'il pense et que de là il suit évidemment qu'il existe, encore qu'il ne se soit peut-être jamais auparavant mis en peine de savoir ce que c'est que la pensée et que l'existence, il ne se peut faire néanmoins qu'il ne les connaisse assez l'une et l'autre, pour être en cela pleinement satisfait? » (T. 2, p. 290 et 291, in-12. — T. 2, p. 333 et 334, in-8, Cousin.)

D. D'après tout cela, est-il exact de dire que Descartes commence par se mettre dans un isolement absolu des autres hommes, dans un doute absolu de toutes les vérités ?

R. Cela n'est pas exact : car toujours il admet et le langage humain, et les notions communes, les premiers principes de la raison humaine : son isolement, son doute n'est relatif qu'aux conséquences métaphysiques que les savants tirent de ces notions communes, et qui constituent la science proprement dite ; et cet isolement, ce doute n'a pour but que de vérifier la justesse de ces déductions scientifiques.

CHAPITRE XLI.

D. Dans quel sens Descartes dit-il qu'on ne peut rien savoir certainement, si on ne connaît premièrement que Dieu existe ?

R. Voici comme lui-même s'explique dans ses *Réponses aux secondes objections :* « Là où j'ai dit que nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe, j'ai dit en termes exprès que je ne parlais que de la science de ces conclusions dont la mémoire nous peut revenir en l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées. Car la connaissance des premiers principes n'a pas accoutumé d'être appelée science par les dialecticiens. »

D. A quelle partie de ses œuvres Descartes faisait-il ici allusion ?

R. A la méditation cinquième, *De l'existence des choses matérielles ; et de rechef de Dieu : qu'il existe.*

R. Qu'est-ce qu'il y dit par rapport à la question qui nous occupe ?

R. « Et pour ce qui est de Dieu, dit-il, certes, si mon esprit n'était prévenu d'aucuns préjugés, et que ma pensée ne se trouvât point divertie par la présence continuelle des images des choses sensibles, il n'y aurait aucune chose que je connusse plutôt ni plus facilement que lui. Car y a-t-il rien de soi plus clair et plus manifeste que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un Être souverain et parfait, en l'idée duquel seul l'existence nécessaire ou éternelle est comprise, et par conséquent qui existe ? Et quoique, pour bien concevoir cette vérité, j'aie eu besoin d'une grande application d'esprit, toutefois à présent je ne m'en tiens pas seulement aussi assuré que de tout ce qui me semble le plus certain ; mais outre cela je remarque que la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement. »

D. Comment Descartes prouve-t-il cette conséquence ?

R. « Car, dit-il, encore que je sois d'une telle nature que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je ne puis m'empêcher de la croire vraie, néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature que je ne puis pas avoir l'esprit continuellement attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie, lorsque je cesse de considérer les

raisons qui m'ont obligé de la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu ; et ainsi je n'aurais jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions. »

D. Comment Descartes prouve-t-il qu'avec la connaissance de Dieu on peut avoir une science parfaite?

R. « Mais, continue-t-il, après avoir reconnu qu'il y a un Dieu, pour ce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent de lui, et qu'il n'est point trompeur, et qu'ensuite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai ; encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela être véritable, pourvu seulement que je me ressouvienne de l'avoir clairement et distinctement compris, on ne me peut apporter aucune raison contraire qui me la fasse jamais révoquer en doute, et ainsi j'en ai une vraie et certaine science. Et cette même science s'étend aussi à toutes les autres choses que je me ressouviens d'avoir autrefois démontrées, comme aux vérités de la géométrie, et autres semblables. »

D. Quelle conclusion finale Descartes tire-t-il de là?

R. « Et ainsi je reconnais très-clairement, conclut-il sa cinquième méditation, que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu, en sorte qu'avant que je le connusse je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Et à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acqué-

rir une science parfaite touchant une infinité de choses, non-seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres. »

CHAPITRE XLII.

D. Finalement et quant au fond, la philosophie de Descartes diffère-t-elle beaucoup de celle d'Aristote?

R. Finalement, le fond est le même dans les deux philosophes.

D. Quel garant donnerez-vous de votre assertion?

R. Descartes lui-même.

D. Que dit-il à ce sujet?

R. « J'avertis seulement ici, dit-il dans sa lettre au père Binet, provincial des Jésuites, pour ôter tout sujet de caption et de dispute que quand je parle des principes particuliers à la philosophie péripatéticienne, je n'entends pas parler de ces questions dont les solutions sont tirées, ou de la seule expérience qui est commune à tous les hommes, ou de la considération des figures et des mouvements qui est propre aux mathématiciens, ou des notions communes de la métaphysique qui sont communément reçues de toutes les personnes de bon sens, et que j'admets aussi bien que tout ce qui dépend de l'expérience, des figures et des mouvements, comme il paraît par mes méditations. »

D. Quest-ce que Descartes répondait au reproche de nouveauté qu'on faisait à sa philosophie, comparée à la péripatéticienne?

R. « Je dis de plus, ajoute-t-il au même endroit, ce qui peut-être pourra sembler paradoxe, qu'il n'y a rien en toute cette philosophie, en tant que péripatéticienne et différente des autres, qui ne soit nouveau, et qu'au contraire il n'y a rien dans la mienne qui ne soit ancien ; car pour ce qui est des principes, je ne reçois que ceux qui jusques ici ont été connus et admis généralement par tous les philosophes, et qui pour cela même sont les plus anciens de tous ; et ce qu'ensuite j'en déduis paraît si manifestement (ainsi que je le fais voir) être contenu et renfermé dans ces principes qu'il paraît en même temps que cela est très ancien, puisque c'est la nature même qui l'a gravé et imprimé dans nos esprits. »

D. D'où viennent alors les différences entre la philosophie de Descartes et celle d'Aristote ?

R. Elles viennent généralement, non pas d'Aristote ni de Descartes, mais de leurs disciples qui ont modifié à leur gré ou altéré la doctrine de leur maître.

D. Donnez-en un exemple.

R. Par exemple : Descartes ne cesse de dire et de répéter que son doute scientifique ne tombe point sur les premiers principes, connus en tout temps et reçus de tous les hommes mais sur les conséquences, les déductions éloignées et métaphysiques qui constituent la science proprement dite ; et cependant les Cartésiens lui font généralement dire, que son doute est universel et absolu.

D. Y a-t-il un autre exemple encore ?

R. Ainsi encore Descartes prouve que les principes de sa philosophie sont vrais, non-seulement parce qu'il les trouve évidents lui-même, mais parce qu'ils

ont été jugés tels en tout temps et par tous les hommes; et cependant les Cartésiens lui font généralement dire ou supposer que l'évidence de l'individu n'a jamais besoin de se rassurer sur l'évidence commune.

D. Quel inconvénient Bossuet voyait-il sortir de la philosophie ainsi entendue?

R. Dès son temps Bossuet voyait un grand combat se préparer contre l'Église, sous le nom de philosophie cartésienne; il voyait naître de son sein et de ses principes, à son avis mal entendus, plus d'une hérésie; mais il ne dit pas comment, à son avis, il fallait entendre ces principes pour les entendre bien. D'après les explications authentiques de Descartes, nous croyons avoir suppléé à ce que Bossuet ne dit pas. (*Bossuet. Lettre du* 21 *mai* 1687 *à un disciple du père Malebranche.*)

CHAPITRE XLIII.

D. A quoi tient l'abus que les Cartésiens autorisent dans leur doute méthodique?

R. Cet abus tient à deux points.

D. Quels sont-ils?

R. A ce que les Cartésiens veulent l'universalité du doute, et qu'ils ne donnent à chacun d'autre règle pour en sortir que sa propre raison, son évidence individuelle.

D. Aristote a-t-il évité ces deux inconvénients?

R. Il a évité le premier, comme nous l'avons vu; et il combat le second.

D. Et de quelle manière?

R. D'après les Cartésiens, ce qui paraît à chacun est certain. Aristote, au deuxième livre de sa métaphysique, a un chapitre, c'est le sixième, qui a pour inscription : *Ce qui paraît à chacun n'est pas certain pour cela.*

D. Citez-nous ses paroles, s'il vous plaît.

R. *Ce que soutient Protagoras,* dit-il, *à savoir que l'homme est la mesure de toutes choses, revient à ce que disent d'autres sophistes, que la même chose peut à la fois être et n'être pas.*

D. Voilà qui est fort; mais Aristote le prouve-t-il?

R. Voici comme il le prouve. *En effet c'est dire, ce qui paraît à chacun est certain. Cela étant, il arrivera que la même chose est, et en même temps n'est pas, qu'elle est en même temps mauvaise et bonne, et ainsi de beaucoup d'autres contradictions : attendu que telle chose paraîtra bonne à ceux ci et mauvaise à ceux-là, et que la mesure pour chacun sera ce qui lui paraît.*

D. Que dit Aristote après cela?

R. *Vouloir donner la même créance aux opinions et aux imaginations de gens qui se contredisent, c'est le fait d'un sot. Cela est manifeste d'après ce qui arrive dans les sensations. Jamais la même chose ne paraît douce aux uns et le contraire aux autres, lorsque les sens et le discernement de ceux-ci ou de ceux-là ne sont pas corrompus ni dérangés. D'où il faut tirer la conséquence, que les uns sont la mesure, et que les autres ne la sont pas. J'en dis autant du bien et du mal, de l'honnête et du déshonnête, et autres objets semblables* (*Metaph.*, *l.* 10, *c.* 6).

D. Comment pourrait-on résumer tout ceci?

R. Aristote lui-même résume ailleurs le tout en deux mots: *Ce qui paraît à tous, nous disons que cela est. Qui ôterait cette croyance, ne dirait rien de plus croyable* (1). C'est-à-dire, si l'on ne croit point au sens commun, on ne peut plus rien croire : il n'y a plus de certitude, plus de vérité pour l'homme : c'est le doute universel, et la mort de l'intelligence.

D. Quelle règle Aristote donne-t-il pour l'enseignement?

R. Dans un chapitre intitulé *De la Méthode d'enseigner*, il donne cette règle générale: *Pour établir la foi de ce qu'on avance, il faut apporter des raisons, des témoignages, avec des exemples analogues. Car la plus forte preuve c'est qu'il soit constant que tous les hommes confessent ce que l'on dit. Si l'on ne peut pas réussir jusque là, il faut au moins s'appuyer de quelque vraisemblance: car chacun a quelque chose de vrai, que l'on peut tirer en preuve. Ce qui se dit avec vérité, mais obscurément, deviendra clair si l'on substitue des expressions mieux connues à celles qui sont confuses* (*Eudem.*, *l.* 1, *c.* 6).

D. Finalement, que conoluez-vous sur Aristote?

R. Finalement, Aristote part du sens commun comme base, il y revient comme règle, et dans sa logique ou l'art de raisonner, et dans sa dialectique ou l'art de discuter, et dans sa métaphysique ou la science des idées universelles. Ce n'est pas qu'il ne se trompe quelquefois en route; mais il enseigne lui-même comment le redresser.

(1) De morib, ad Nicom., l. 10, c. 2.

CHAPITRE XLIV.

D. Aristote n'est-il pas l'auteur de la méthode scolastique? qu'est-ce que cette méthode?

R. Les vocabulaires nous apprennent que *scolastique* vient du latin *scola*, en français *école*, et que méthode scolastique veut dire méthode ordinaire dans les écoles, méthode pour enseigner ce que l'on sait à des écoliers qui l'ignorent.

D. Quels sont les caractères d'une bonne méthode d'enseignement?

R. Avoir et donner une idée nette et précise de ce que l'on enseigne: pour cela, poser des principes certains, en déduire les conséquences par des raisonnements justes, n'employer que des expressions claires ou nettement définies, éviter les digressions inutiles, les idées vagues, les termes équivoques, mettre dans tout l'ensemble un ordre qui éclaircisse les questions les unes par les autres.

D. Mais c'est la méthode géométrique!

R. La méthode scolastique n'est pas autre chose.

D. A quoi donc la méthode scolastique est-elle opposée?

R. La méthode scolastique est opposée à la méthode oratoire. Si un géomètre délayait ses théorêmes en des harangues cicéroniennes il serait ridicule. Un avocat qui réduirait son plaidoyer en formules algébriques ne le serait pas moins. Chaque méthode est bonne, appliquée où et comme elle doit l'être.

D. Donnez-en un exemple.

R. Exemple : la religion catholique embrasse tous les siècles, tous les peuples, toutes les vérités. Les pères de l'Eglise qui en ont traité les différentes parties d'une manière oratoire, forment peut-être plus de cent volumes in-folio ; les auteurs plus récents, forment des bibliothèques ; par la méthode scolastique, Thomas d'Acquin a résumé le tout en un volume, et plus tard on a résumé ce volume en une petite brochure, nommée le catéchisme.

D. Un résumé pareil ne serait-il pas utile pour les autres connaissances ?

R. Un résumé pareil des autres connaissances humaines est à désirer et à faire. Aristote l'a fait pour les connaissances de son temps. A la fois conquérant et législateur des régions de l'intelligence, il les a distribuées par provinces, par cantons, par communes, assignant à chaque science, souvent à chaque mot, ses limites naturelles.

D. De quelle utilité fut ce résumé d'Aristote ?

R. Dans les siècles du moyen âge, lorsque les Goths, les Francs, les Lombards, les Saxons, devenus chrétiens, commencèrent à prendre goût aux sciences, le plus simple et le plus pressé fut d'apprendre d'abord ce que l'on savait avant eux. L'Encyclopédie d'Aristote fut un bienfait immense, surtout en Occident, où trois philosophes catholiques l'avaient encore résumée en latin, savoir : Boëce et Cassiodore, tous deux consuls romains, et saint Isidore évêque de Séville.

D. Pourquoi l'Encyclopédie d'Aristote ne suffirait-elle plus ?

R. C'est que depuis son temps, les sciences d'ob-

servation en particulier ont fait des progrès considérables. Il faudrait donc aujourd'hui un nouvel Aristote pour résumer, avec la clarté et la précision du premier, toutes les sciences actuelles et les coordonner entre elles de maniere à présenter au lecteur un ensemble exact de ce que l'on sait aujourd'hui. Une gloire immortelle attend cet homme.

CHAPITRE XLV.

D. Mais, dit-on, la méthode scolastique n'a rien inventé.

R. Ce reproche suppose des idées peu nettes de ce que l'on dit. La méthode scolastique est une méthode d'enseignement, et non pas une méthode d'invention. Pour enseigner bien, il faut donner des idées nettes et précises de ce que l'on enseigne. Pour les donner, il faut les avoir. Avant d'enseigner aux autres il faut savoir soi-même. Enseigner ce qu'on ne sait pas, enseigner bien ce que l'on sait mal, est un secret que l'on ignorait dans les siècles d'ignorance. Peut-être qu'on l'a découvert depuis, comme tant d'autres. Peut-être est-ce là le secret de tant de cours de philosophie qu'on imprime, où des idées vagues, confuses, souvent contradictoires, sont délayées dans un style d'orateur et de poëte? Peut-être est-ce là le secret de cette confusion d'idées et de langues dont on se plaint jusque dans les tribunes législatives, et dont plus d'une fois on y donne même l'exemple?

D. Mais, dit-on encore, la méthode scolastique tue l'éloquence et la poésie.

R. Autre idée peu nette, car elle suppose que c'est à la méthode scolastique ou géométrique, à former les orateurs et les poëtes. La méthode géométrique est bonne pour former les géomètres, des esprits exacts, qui raisonnent juste, sur ce qu'ils savent. Mais vouloir qu'elle leur apprenne en même temps à revêtir tout cela des ornements de l'éloquence et de la poésie, c'est vouloir que l'anatomie nous enseigne à nous vêtir avec goût et à nous présenter avec grâce. Si des scolastiques l'ont prétendu, le tort en est à eux, non pas à leur méthode. Si un géomètre a dit au sortir d'une belle tragédie de Racine: Qu'est-ce que cela prouve? C'est le travers du géomètre, et non de la géométrie.

D. Mais, ajoute-t-on, lorsque régnait la méthode scolastique, il n'était pas permis de faire de nouvelles découvertes?

R. Supposons le fait aussi vrai qu'il l'est peu: est-ce la méthode qui en est responsable, ou ceux qui en abusaient? De ce que cette méthode est bonne pour enseigner ce que nous savons, en conclure que nous savons tout et qu'il n'est pas permis d'apprendre davantage, si jamais personne l'a dit, assurément ce n'est ni Aristote, ni sa méthode. Au contraire, pour découvrir ce que l'on ne sait pas encore, le meilleur moyen n'est-il pas d'avoir une idée nette de ce que l'on sait déjà?

D. Mais enfin les scolastiques ont traité bien des questions oiseuses, ridicules.

R. Les scolastiques, soit; mais non la scolastique. Encore, les questions qui travaillent le plus les penseurs des derniers temps, un Kant, un Hégel, sont

précisément de ces questions oiseuses qu'on reproche aux scolastiques d'avoir traitées, et que peut-être on ne traite soi-même d'oiseuses et de ridicules que parce que l'on se tient à la surface et dans le vague, et qu'on n'approfondit rien.

D. Enfin que concluez-vous sur cet article ?

R. Pour conclure, ne nous laissons point prendre à des mots sans savoir au juste ce qu'ils signifient. Le mot *scolastique* n'est pas plus criminel qu'un autre. La méthode scolastique est bonne pour donner de la précision aux idées, de la justesse aux raisonnements. A ces raisonnements et à ces idées, l'éloquence oratoire donnera de la souplesse et de la grâce. La poésie leur communiquera quelque chose de cette beauté surhumaine où elle aspire. Ainsi dans le corps humain, les os et les nerfs constituent la force ; les chairs et le sang y ajoutent la grâce des contours et des couleurs: la transformation céleste que le chrétien espère communiquera un jour à tout l'ensemble quelque chose de cette beauté surnaturelle et divine, qui est l'image ou plutôt le type final de la poésie véritable.

CHAPITRE XLVI.

D. Vous avez montré que pour le fond de la doctrine Platon et Aristote sont d'accord : en direz-vous autant de Zénon, le fondateur du stoïcisme ?

R. Ce qui, suivant Cicéron et Plutarque, distingue Zénon et les stoïciens, c'est que, pour le fond des doctrines, ils pensaient comme Platon et Aristote, mais ils laissèrent les mots usités pour en inventer de nou-

veaux. Quant à leurs opinions particulières, elles contredisent non-seulement la doctrine d'Aristote et de Platon, mais le sens commun de tout le monde.

D. Montrez-le seulement pour la morale, le fort des stoïciens.

R. Platon, Aristote et leurs premiers disciples appelaient biens et maux ce que tout le monde appelle biens et maux. Le principal bien est celui de l'âme, la vertu : le plus grand mal est celui de l'âme, le vice. Mais, après le bien de l'âme, il y a les biens du corps, comme la santé, et les biens extérieurs, comme le vêtement, la nourriture, le logement, des parents, des amis. Ces biens ne sont point à comparer avec la vertu : cependant ce sont encore des biens. De même, après le mal de l'âme viennent les maux du corps et les maux extérieurs : ces maux ne sont point à comparer au vice, cependant ce sont encore des maux. Sans la vertu, on ne saurait être heureux ; avec la vertu, on l'est toujours : cependant le bonheur ne sera point complet, si le corps souffre ou que l'on manque des choses nécessaires. Telle est la pensée commune de tout le monde : le christianisme y a mis le sceau divin ; car il nous apprend que le bonheur même des saints dans le ciel ne sera complet que quand le corps ressuscité participera à la gloire de l'âme.

D. Que disaient là-dessus les stoïciens ?

R. Les stoïciens soutenaient qu'il n'y avait de bien que la vertu, de mal que le vice. Les biens du corps et les biens extérieurs ne sont pas des biens, mais seulement des choses avantageuses, convenables à la nature, préférables en cas de choix. La douleur du

corps, la pauvreté, le délaissement ne sont pas des maux, parce qu'il n'y a rien là de déshonnête : ce sont seulement des choses fâcheuses, âpres, que la nature évite quand elle peut. Qui ne voit combien ce mot de Cicéron est juste : *Zénon parlait autrement que tous, et il pensait comme les autres* (*De Finib.*, *l. 4, n.* 20).

D. Que direz-vous des opinions particulières de Zénon et de son école ?

R. Quant aux maximes particulières des stoïciens, telles que celles-ci : Tous ceux qui ne sont pas sages sont également misérables ; tous les sages sont souverainement heureux ; toutes les bonnes actions sont égales ; tous les péchés sont égaux, Cicéron dit que le sens commun et la nature y répugnent, et que la vérité réclame contre (*Ibid, n.* 19). Plutarque a fait un ouvrage tout entier sous ce titre : *Des notions communes*, ou du sens commun, *contre les stoïciens.* Les raisonnements de Cicéron et de Plutarque sont d'autant plus justes que les stoïciens reconnaissaient formellement, comme on le voit par Epictète, que les notions communes sont la règle, que tout le monde est d'accord là-dessus, mais qu'on peut se tromper dans l'application et qu'on ne peut se tromper que là (1).

CHAPITRE XLVII.

D. Mais avec le sens commun, tel que l'entendent Bossuet, Fénelon, Tertullien, Aristote, Platon, Héra-

(1) Epictet. Arrian. l. 1, c. 22, l. 3, c. 26.

clite, Descartes, chaque individu peut-il avoir la certitude ?

R. Sans aucun doute qu'avec le sens commun ainsi entendu, chaque individu peut avoir la certitude.

D. A quelles conditions?

R. A une seule.

D. Laquelle ?

R. A la seule condition qu'il ait le sens commun, qu'il l'écoute et qu'il le suive dans les applications qui se présentent à faire.

D. Combien d'espèces de certitude distinguez-vous ?

R. On distingue ordinairement trois espèces de certitude : la certitude physique, la certitude métaphysique, la certitude morale.

D. Mais les traités de logique ne prescrivent-ils pas pour chaque espèce de certitude des règles particulières que l'individu est obligé de suivre?

R. Cela est vrai ; mais ces règles ne sont que les lois du sens commun, du bon sens, de l'expérience générale : en les suivant, l'individu ne fait que suivre le sens commun.

D. Faites-le voir pour la certitude métaphysique.

R. La certitude métaphysique est celle qui résulte de l'évidence, de la vue claire et nette d'une chose, vue si claire et si nette, qu'il faudrait renoncer au bon sens pour ne pas y croire. Pour que l'individu acquière cette certitude, il faut avant tout qu'il jouisse de son bon sens, et qu'il n'ait pas l'esprit dérangé par le délire ou la folie : autrement, il faut avant tout qu'il ait le sens commun. Ensuite il ne faut pas qu'il prenne une évidence apparente pour une évidence

réelle.

D. Qu'entendez-vous par évidence apparente et par évidence réelle ?

R. Je pense que tout le monde entend par évidence simplement apparente, une évidence qui n'en paraît une que pour celui qui n'y regarde pas bien, et par évidence réelle celle qui paraît telle à tous ceux qui savent y regarder.

D. En est-il de même pour la certitude physique ?

R. La certitude physique est celle qui résulte de la relation des sens, savoir : de la vue, de l'ouïe, du tact, du goût, de l'odorat. Pour que l'individu puisse acquérir la certitude physique, il faut d'abord qu'il ait les sens bien conditionnés, et ensuite qu'il en use bien : par exemple, pour bien voir, il faut avoir de bons yeux et ensuite bien regarder.

D. Est-ce tout ?

R. Non : car pour la certitude physique, les règles de la logique demandent encore que la relation des sens soit constante, uniforme, et de plus conforme à la raison ou à l'expérience.

D. Mais comment saurai-je d'une manière sûre que j'ai bien observé ou non ces règles?

R. Rien de plus facile. Craignez-vous, par exemple, que vos yeux vous aient trompés ? faites comme tout le monde, prenez de bonnes lunettes. N'êtes-vous point encore rassurés ? priez vos amis et vos voisins d'y regarder à leur tour : appelez-y tous les hommes si vous voulez ; ce sera toujours mieux. De même avez-vous des doutes, si une proposition qui vous paraît évidente, un raisonnement qui vous paraît juste, l'est en effet ? faites comme nous faisons, dans nos colléges,

nos séminaires, nos académies ; voyez ce qu'en penseront vos condisciples et surtout vos professeurs. N'en êtes-vous pas encore content ? examinez ce qu'en ont dit les grands hommes, les bons auteurs de tous les pays et de tous les siècles. Leur accord, voilà le *nec plus ultra* de la certitude humaine. Est-ce une question qui touche aux vérités religieuses et qui vaut la peine, interrogez la partie intelligente de l'humanité, l'Eglise catholique, et avec la certitude humaine vous avez encore la certitude divine.

D. Direz-vous autant de la certitude morale que des deux autres ?

R. A plus forte raison : car la certitude morale n'est que la certitude qui résulte directement de l'accord des sentiments et des témoignages parmi les hommes.

D. Que remarquez-vous encore sur tout cela ?

R. Je remarque qu'au milieu de tout cela nous faisons continuellement des actes de foi naturelle et nécessaire.

D. Comment cela ?

R. Vous me demandez, je vous réponds : nous croyons donc, vous que j'existe, moi que vous existez ; nous croyons donc que nos idées se transmettent de l'un à l'autre par la parole : nous croyons que les mots que notre bouche prononce iront par l'oreille de celui qui écoute produire ou réveiller dans son âme les mêmes pensées et les mêmes sentiments que nous avons dans la nôtre. Toute conversation, tout langage parmi les hommes repose sur cette foi à la médiation de la parole.

D. Pour conclure, qu'est-ce que Bergier, auteur judicieux de ces derniers temps, pense sur la question

de la certitude ?

R. Bergier parle du sens commun, qu'il appelle la raison par excellence, d'une manière beaucoup plus développée que Bossuet et Fénelon, et il l'établit comme l'unique fondement de toute certitude. Dans son *Traité de la Religion, t.* 10, *p.* 461, il dit que la règle de la foi catholique est la même que la règle de la certitude morale ; et, *t.* 4, il montre que la certitude morale, aussi bien que la certitude physique et la certitude métaphysique, repose sur le sens commun. Voici entre autres comme il s'exprime, *p.* 462 : *A quelle épreuve faut-il donc mettre ces démonstrations prétendues* (il s'agit de démonstrations géométriques) ? *C'est de voir si elles font la même impression sur* tous *les hommes capables de les comprendre ;* alors *il est* impossible *qu'elles soient fausses.* Ainsi en dernière analyse, la certitude métaphysique se réduit aussi bien que les autres au dictamen du sens commun.

CHAPITRE XLVIII.

D. De tous les systèmes philosophiques sur la certitude, lequel adoptez-vous finalement ?

R. Finalement, pas un, mais tous.

D. Expliquez-vous un peu davantage.

R. L'homme, intelligence incarnée, est à la fois esprit et corps : il n'est pas corps seul, ni esprit seul, mais l'un et l'autre : il ne l'est point isolément, mais avec ses semblables. Pour donc bien connaître la raison humaine, il faut considérer l'homme total et complet : non dans son corps seul, non dans son esprit

seul, non dans son individu seul, non dans la société seule, mais dans le tout ensemble : car l'homme est à la fois tout cela. Si de plus il est chrétien, si par la foi divine son esprit et son cœur sont élevés à un ordre de choses au-dessus de la nature ; il ne faut pas confondre l'homme et le chrétien ; il ne faut pas méconnaître l'homme pour le chrétien, ni le chrétien pour l'homme.

D. Mais les systèmes de philosophie les plus connus de nos jours ne prennent-ils pas garde à tout cela ?

R. Les systèmes de philosophie les plus connus de nos jours pèchent tous contre ce que nous venons de dire. Le sensualisme ne voit dans l'homme que les sens, le corps, l'animal : l'idéalisme n'y voit que les idées, l'esprit, sans relation avec l'univers sensible : le rationalisme n'y voit que la raison de l'individu, sans relation avec celle de ses semblables : le système exclusif de la raison générale, ne voit que la société et méconnaît l'individu : le système exclusif de la foi divine, ne voit que le chrétien et méconnaît l'homme. Chaque système est faux en ce qu'il exclut les autres : tous sont vrais dès qu'ils viennent à s'embrasser et à s'unir.

D. Ces systèmes s'embrassent-ils, s'unissent-ils quelque part ?

R. Ces systèmes s'embrassent et s'unissent dans la personne du Christ.

D. De quelle manière ?

R. Comme Dieu, le Christ a créé tout l'homme, non pas son corps seul, non pas son âme seule, mais l'un et l'autre. Il ne l'a pas fait pour demeurer seul, mais pour être en société. Il l'a fait à son image, à l'i-

mage de Dieu. Or Dieu, quoique un et unique, n'est pas seul : il est une société de trois personnes, dont la seconde, par une ineffable tradition, procède de la première, et la troisième de la première et de la seconde. Le Christ est cette sagesse éternelle qui se joue dans l'univers, et fait ses délices d'être avec les enfants des hommes (*Prov.* 8, 31) ; qui va cherchant ceux qui sont dignes d'elle, qui se montre à eux avec hilarité au milieu des chemins et dans toutes sortes de rencontres (*Prov.* 6, 17) ; qui parmi les nations se communique aux âmes saintes et y établit des amis de Dieu et des prophètes (*Prov.* 7, 27). Il est cette lumière véritable qui éclaire tout homme venant en ce monde (*Joan.* 1, 9). Et cette lumière, et cette sagesse, et ce verbe-Dieu s'est fait homme : il a pris un corps et une âme, non pas un corps illusoire, mais un corps réel ; non pas une âme différente de la nôtre, mais une âme pareille. Il unit à jamais, dans l'unité de sa personne divine, et l'humanité et la divinité, et le corps et l'âme, sans que jamais cependant l'âme se confonde avec le corps, ni la divinité avec l'humanité. Et avec cela, il dit, en parlant de l'ordre surnaturel de la grâce et de la gloire : Personne ne peut venir à moi, si mon Père ne l'attire (*Ibid.* 6, 44).

D. Que concluez-vous de là ?

R. Lors donc que la philosophie des sens nous dit que les sens du corps nous donnent la certitude, elle a raison. Car celui qui est la vérité même nous a donné les sens corporels, ils les a pris lui même en se faisant homme, et nous a dit : *Palpez et voyez* (*Luc.* 24, 39). Et lorsque la philosophie de l'esprit et des idées nous dit que les idées de l'intelligence nous donnent la cer-

titude, elle a raison ; car c'est la vérité même (*Joan.* 14, 6) qui nous a donné une âme intelligente et qui l'a prise elle-même. Cependant, comme notre âme n'est pas Dieu, mais seulement faite à son image, nous ne voyons pas, comme Dieu, la vérité en elle-même, la vérité absolue; nous en voyons seulement une image, mais une image vraie puisqu'elle vient de Dieu. Et lorsque la philosophie de la raison individuelle nous dit que l'individu complet et développé peut avoir la certitude, elle a raison; car la lumière véritable éclaire tout homme venant en ce monde (*Ibid.* 1, 9). Et lorsque la philosophie de la raison générale nous dit que la vérité, que la certitude se trouve dans la raison commune de l'humanité, elle a raison; car la lumière véritable éclaire non pas seulement tel ou tel homme, mais tout homme venant en ce monde ; et il est plus facile de distinguer en tous que dans un seul ce qui vient de cette irradiation divine et commune, d'avec ce qui vient d'ailleurs. Et lorsque la philosophie de la foi nous dit que la vérité, la certitude se trouve dans les Ecritures des prophètes et des apôtres, elle a raison ; car c'est la sagesse éternelle qui a inspiré ces amis de Dieu. Et quand cette même philosophie nous dit que la certitude ne se trouve que dans la foi chrétienne, elle a raison pour l'ordre surnaturel de la grâce et de la gloire. Mais comme dans le Christ, la divinité ne détruit point l'humanité, pas même les cicatrices du corps : ainsi, dans le chrétien, la foi divine ne détruit point la raison humaine, pas même dans ses moindres lueurs; mais au contraire, elle l'élève, la perfectionne, et lui communique quelque chose de son caractère divin.

CHAPTRE XLIX.

D. Quelle est la règle de la foi catholique?

R. La règle de la foi catholique, comme l'explique saint Vincent de Lérins, c'est de croire ce qui a été cru en tous lieux, en tous temps et par tous. *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.*

D. Comment les catholiques appliquent-ils cette règle?

R. En suivant l'universalité, l'antiquité, le consentement, répond le même Vincent. *Hoc ita fiet, si sequamur universalitatem, antiquitatem, consensionem.*

D. Que veut dire le mot catholique?

R. Il veut dire universel. Car dit le même auteur, cela est vraiment et proprement catholique, ainsi que l'annonce la force même et la raison du mot, qui embrasse à peu près universellement tout. *Hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quæ omnia fere universaliter comprehendit.*

D. N'y a-t-il pas une grande ressemblance entre la règle de la foi catholique et la règle du bon sens ou du sens commun?

R. Il y a une si grande ressemblance que, suivant le judicieux et savant Bergier, la règle de la foi catholique est la même que la règle de la certitude morale qui, ainsi que la certitude physique et la certitude métaphysique, se réduit au dictamen du sens commun.

D. N'y remarquez-vous cependant pas quelque différence ?

R. J'y remarque la même différence qu'entre la nature et la grâce, qu'entre la raison et la foi.

D. Expliquez-vous.

R. La grâce ne détruit pas la nature, mais la suppose, l'élève et la perfectionne : de même, la règle de la foi catholique ne détruit pas la règle du bon sens, la règle de la raison naturelle ; au contraire, elle la suppose, l'élève et la perfectionne.

D. Comment la règle de la foi catholique perfectionne-t-elle la règle du bon sens ou du sens commun ?

R. En ce que la foi catholique la fait participer à l'assistance spéciale et immanquable que Dieu lui a promise.

D. En quoi encore ?

R. En ce que la foi catholique lui offre dans l'Église et son chef, un organe infaillible pour lui faire connaître ce qu'il y a de vrai ou de faux dans les questions les plus graves dont l'esprit humain puisse s'occuper.

D. Ne pourriez-vous pas résumer le tout en deux mots ?

R. On pourrait dire, je pense, que la règle de la foi catholique n'est que la règle du sens commun, mais élevée par Dieu même à sa plus haute puissance.

SECONDE PARTIE.

Vérités principales que le sens commun et la foi catholique nous apprennent et nous obligent de croire.

CHAPITRE I.

D. Quelles sont les principales vérités que le sens commun et la foi catholique nous apprennent et nous obligent de croire, sous peine de péché contre la foi catholique et contre le sens commun ?

R. La première de toutes les vérités que le sens commun et la foi catholique nous apprennent et nous obligent de croire, sous peine de péché contre la foi catholique et contre le sens commun, c'est qu'il y a un Dieu, père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre et souverain seigneur de toutes choses.

D. Cette vérité a-t-elle été véritablement crue en tous lieux, en tous temps et par tous les hommes ?

R. Oui, dans tous les lieux, dans tous les temps, tous les hommes, même ceux qui adoraient plusieurs dieux, croyaient qu'il n'y avait qu'un Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre et souverain seigneur de toutes choses.

D. Quelle preuve avez-vous de cette croyance universelle ?

R. Le témoignage unanime des catholiques, des protestants, des incrédules et des païens.

D. Mais les pères et les docteurs de l'Eglise sont-ils bien d'accord avec vous ?

R. Les pères et les docteurs de l'Eglise sont si bien d'accord avec moi que je ne parle que d'après eux.

D. Comme c'est une question fort grave, voudriez-vous bien citer quelques-unes de leurs paroles ?

R. Très-volontiers : nous commencerons par les pères latins, pour finir par les pères grecs.

CHAPITRE II.

D. Parmi les pères latins, quel est le premier en date ?

R. Le premier en date, c'est l'orateur Minucius Félix, qui écrivit vers la fin du deuxième siècle. Dans un dialogue intitulé *Octavius*, le païen Cécilius reproche aux chrétiens d'adorer un Dieu qui ne connaissait que la seule nation des Juifs. Le chrétien Octavius lui répond : *Ne cherchez pas un nom à Dieu : Dieu, voilà son nom. Là il faut des vocables où il faut distinguer une multitude d'individus, chacun par son appellation propre. A Dieu, qui seul est, le nom de Dieu est tout entier. Mais quoi ? N'ai-je pas, quant à lui, le consentement de tous ? J'entends le vulgaire lorsqu'il élève les mains au ciel ne dire autre chose, sinon* Dieu, Dieu est grand, Dieu est vrai, si Dieu nous en fait la

grâce. *Est-ce là le discours naturel du vulgaire, ou bien la prière du chrétien confessant la foi? Et ceux qui font de Jovis le souverain se trompent pour le nom; mais ils s'accordent pour la même puissance* (*Octav.*, *n.* 18). De la populace, il passe aux poëtes. *J'entends les poëtes aussi proclamer un seul père des dieux et des hommes. Si nous passons aux philosophe, vous les trouverez, différant sur les noms, d'accord sur la chose même.* Et après avoir cité les plus célèbres, il conclut : *Chacun croira d'après cela, ou que les chrétiens sont philosophes, ou que les philosophes étaient dès-lor chrétiens* (*Ibid. n.* 20). Telle est la réponse du chrétien Octavius : et le païen Cécilius la trouve si bonne qu'il finit par se faire chrétien lui-même.

D. Le plus ancien père de l'Église des Gaules pensa-t-il comme Minucius Félix?

R. Le plus ancien père de l'Eglise des Gaules, quoiqu'il fût Grec d'origine, saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, qui le fut lui-même de l'apôtre saint Jean, établit de la manière suivante l'unité de Dieu contre les hérétiques valentiniens. *Il nous suffit, quant à présent, du témoignage que ne nous contestent pas nos adversaires, tous les hommes étant enfin d'accord là-dessus; les plus anciens conservant cette croyance d'après la tradition primitive du premier homme, et célébrant dans leurs hymnes un seul Dieu créateur du ciel et de la terre : ceux qui vinrent après eux, en recevant le ressouvenir des prophètes de Dieu : les Gentils, l'apprenant de la création même; et l'Eglise, répandue par-dessus toute la terre, ayant reçu cette même tradition des apôtres. Ce Dieu étant donc ainsi constaté, et recevant de tous le témoignage qu'il est :*

le père, inventé par les hérétiques est indubitablement sans consistance et sans témoin. Simon le Magicien a été le premier à dire qu'il était lui-même ce Dieu au-dessus de toutes choses, et que le monde avait été fait par les anges ; ses successeurs, ainsi que nous l'avons montré dans le premier livre, ayant par des assertions diverses avancé des doctrines impies contre le Créateur, les valentiniens, leurs disciples, rendent ceux qui partagent leurs sentiments, pires que les Gentils ; car ceux-ci, tout en servant la créature et ceux qui ne sont pas dieux, plutôt que le Créateur, attribuent néanmoins le premier rang de la divinité au Dieu créateur de cet univers (Iren. adv. Hæres. l. 2, c. 9).

CHAPITRE III.

D. Mais il est un père que l'on sera sans doute bien aise d'entendre sur cette importante question : c'est celui que saint Cyprien appelait le maître.

R. Vous voulez parler de Tertullien, qui dit : *Le total du crime c'est de ne vouloir pas reconnaître celui qu'on ne peut ignorer ;* et encore : *O témoignage d'une âme naturellement chrétienne !*

D. Tout le monde connaît ces paroles de son apologétique. Mais n'a-t-il pas développé cette dernière pensée dans un traité à part ?

R. Oui, dans son traité *Du témoignage de l'âme*, après avoir dit que plusieurs chrétiens avaient prouvé la vérité de leur doctrine par le témoignage des poëtes

et des philosophes, il s'écrie : *Moi j'invoque un témoignage nouveau, plus connu qu'aucune littérature, plus répandu qu'aucune doctrine... Tiens-toi là, ô âme ! non pas toi formée dans les écoles, exercée dans les bibliothèques, repue dans les académies et les portiques d'Athènes, et travaillée d'une indigestion de sagesse. C'est toi, âme simple, rude, grossière, toi telle que t'ont ceux qui n'ont que toi : c'est toi que j'interpelle, âme tout entière de village, de carrefour, de l'ouvroir, j'ai besoin de ton ignorance puisque personne ne croit à la science, si peu qu'il y en ait.*

D. A ce style on reconnaît Tertullien : mais enfin que fait-il dire à cette âme du peuple, prise à témoin ?

R. *Nous déplaisons, quand nous prêchons un Dieu unique par cet unique nom. Rends témoignage, s'il en est ainsi. Ce qu'il ne nous est pas permis, nous t'entendons, et à la maison et dehors, prononcer de la sorte tout haut et avec toute liberté : « Ce que Dieu donnera, ce que Dieu voudra. » Par cette parole tu fais entendre qu'il en est un à qui tu confesses toute puissance, à la volonté de qui tu portes tes regards : en même temps tu nies que les autres soient dieux, en les désignant par leurs noms propres, Saturne, Jupiter, Mars, Minerve. Tu affirmes seul Dieu, celui que tu n'appelles que Dieu : en sorte que si tu nommes ceux-là dieux de temps à autre, tu parais le faire comme une chose d'emprunt.*

D. Ces paroles sont remarquables pour l'existence et l'unité de Dieu ; mais y en a-t-il de pareilles quant à sa nature ?

R. *Quant à la nature de Dieu*, continue Tertullien

en s'adressant toujours à l'âme païenne, *quant à la nature de Dieu telle que nous la prêchons, tu ne l'ignores pas non plus.* « *Dieu est bon, Dieu est bienfaisant.* » *c'est là ton expression.* « *Mais l'homme est mauvais,* » *ajoutes-tu, pour insinuer que l'homme est mauvais parce qu'il s'est éloigné de Dieu qui est bon. De même,* « *que Dieu vous bénisse,* » *tu le dis aussi facilement qu'il est nécessaire à un chrétien. — Ainsi donc, et à la maison et en public, sans que personne se moque de toi ni t'en empêche, tu t'écries du fond de ta conscience.* « *Dieu voit tout, je le recommande à Dieu, Dieu vous le rendra.* » et, « *Dieu jugera entre nous.* » *D'où te vient cela, à toi qui n'es pas chrétienne ? à toi le plus souvent encore couronnée de bandelettes de Cérès, ornée du manteau de Saturne, revêtue des insignes d'Isis. Jusque dans les temples tu implores Dieu pour juge : debout sous une chapelle d'Esculape, dorant une Junon d'airain, chaussant une Minerve, tu n'en appelles à aucun des dieux présents. Dans ton for, tu en appelles à un autre juge. Dans tes temples, tu souffres un autre Dieu. O témoignage de la vérité qui, près des démons mêmes, te rend témoin des chrétiens !..*

D. A quelle source première Tertullien fait-il remonter ces témoignages de l'âme ?

R. Nous l'avons déjà vu : car c'est dans ce petit traité qu'il dit ces paroles : *Ces témoignages de l'âme sont d'autant plus vrais qu'ils sont plus simples, d'autant plus simples qu'ils sont plus vulgaires ; d'autant plus vulgaires qu'ils sont plus communs ; d'autant plus communs qu'ils sont plus naturels; d'autant plus naturels qu'ils sont plus divins.— L'âme a été enseignée par la*

nature, et la nature par Dieu.

D. Quelle conséquence Tertullien tirait-il de tout cela contre les adorateurs d'idoles ?

R. Après avoir dit que les livres des Hébreux sont de beaucoup plus anciens que toute la littérature humaine, et que de ceux-là vient originairement ce qu'il y a de bon dans celle-ci, il conclut qu'il importe peu de savoir si la conscience de l'âme a été formée par Dieu même ou par les lettres divines. Puis il termine par cette allocution au païen : *Lors donc que tu as peur de devenir chrétien, consulte l'âme ; pourquoi nomme-t-elle Dieu, tandis qu'elle adore un autre que lui ? Pourquoi, quand elle désigne les esprits maudits, les appelle-t-elle démons ? Pourquoi, dans ses protestations, regarde-t-elle le ciel, et, dans ses exécrations, la terre ? Pourquoi, servant ailleurs, invoque-t-elle ailleurs un juge ? Pourquoi a-t-elle les paroles des chrétiens, eux qu'elle ne veut ni entendre ni voir ? Pourquoi nous a-t-elle donné ces paroles, ou les a-t-elle reçues de nous ? — C'est en vain que tu voudrais attribuer les choses de cette sorte à cette langue seule ou à la grecque, à cause de leur parenté, pour nier l'universalité de la nature. Ce n'est pas aux Latins ni aux Grecs seuls qu'il tombe une âme du ciel. L'homme est le même chez toutes les nations, le nom est différent. L'âme est la même, la voix est différente. L'esprit est le même, le son est autre. A chaque peuple il est une langue propre, mais la matière du langage est commune. Partout Dieu, partout la bonté de Dieu ; partout le démon, partout la malédiction du démon ; partout l'invocation du jugement divin, partout la mort, partout la conscience de*

la mort, partout le témoignage. Toute âme proclame par son droit ce qu'il ne nous est pas même permis de chuchotter. Toute âme est donc justement et coupable et témoin : coupable d'erreur, tout autant qu'elle est témoin de la vérité ; et elle paraîtra au tribunal de Dieu, au jour du jugement sans avoir rien à dire. Tu prêchais Dieu, et tu ne le recherchais pas ; tu abhorais les démons, et tu les adorais ; tu en appelais au jugement de Dieu, et tu n'y croyais pas ; tu pressentais les supplices de l'enfer, et tu ne les prévenais pas ; tu respirais le nom de chrétienne, et tu persécutais le chrétien (*Tert. de Testim. animæ*).

CHAPITRE IV.

D. Saint Cyprien pense-t-il de même sur cette question ?

R. Après Tertullien, il n'y a pas de doute que saint Cyprien, qui l'appelait son maître, tienne le même langage. Aussi dans son traité *de la Vanité des Idoles*, répète-t-il les mêmes raisonnements, et presque les mêmes expressions concluantes comme Tertullien : le total du crime, c'est de ne vouloir reconnaître celui que tu ne peux ignorer. De plus, dans un concile de Carthage tenu sous le pontificat du saint martyr, le confesseur Saturnin dit : *Les Gentils, bien qu'ils adorent les idoles, connaissent cependant le Dieu souverain, père et créateur, et ils le confessent ; Marcion au contraire le blasphème* (*Labb., t. 1, Concil.*).

D. N'y a-t-il pas dans ces premiers siècles un pré-

cepteur du fils aîné de Constantin, Lactance, surnommé le *Cicéron chrétien*? est-il du même avis que les pères que nous venons de voir?

R. Lactance qui, avant d'embrasser le christianisme, avait été païen, de même que saint Cyprien, Tertullien, Minucius Félix, qui par conséquent devait bien savoir ce que les païens croyaient ou ne croyaient pas, Lactance raisonne comme les pères que nous avons déjà vus. *Ceux qui dans leur culte*, dit-il, *préfèrent au Dieu vivant et véritable, créateur du ciel et de la terre, des hommes morts et enterrés, seraient encore pardonnables si cette erreur ne venait que de leur ignorance; mais comme nous voyons souvent les adorateurs même des dieux confesser, proclamer le Dieu souverain; quel pardon peuvent ils espérer s'ils n'adorent pas celui qu'ils ne peuvent ignorer tout-à-fait? Car qu'ils fassent un serment, qu'ils forment des souhaits ou qu'ils rendent grâces à quelqu'un, ce n'est point Jupiter ni plusieurs dieux qu'ils attestent, mais Dieu seul; tant il est vrai que la nature fait jaillir la vérité du fond des cœurs, malgré qu'on en ait. Du reste, s'ils en agissent de la sorte, ce n'est pas quand ils sont dans la prospérité; car jamais ils n'oublient Dieu plus complètement que lorsque, comblés de ses bienfaits, ils devraient bénir davantage sa miséricorde; mais sont-ils frappés de quelque grand malheur, aussitôt ils se souviennent de Dieu; mais la guerre, mais la peste, mais une longue sécheresse, mais une horrible tempête, mais la grêle, les jettent-elles dans l'épouvante, aussitôt ils recourent à Dieu, ils implorent le secours de Dieu, ils conjurent Dieu de venir à leur aide. Est-on exposé à faire naufrage ou*

à quelque danger semblable, c'est lui *qu'on invoque, c'est* lui *qu'on réclame ; quelqu'un tombé dans la dernière misère est-il réduit à mendier son pain, c'est pour l'amour de Dieu et de Dieu seul qu'il demande l'aumône : c'est par son nom divin et unique qu'il implore la compassion des hommes. Ils ne se souviennent donc jamais de Dieu que quand ils sont dans la peine; dès qu'ils n'ont plus rien à craindre, dès qu'ils sont hors de danger, ils courent tout joyeux aux temples de leurs dieux ; c'est à ceux-là qu'ils offrent des libations, des sacrifices et des couronnes. Quant à Dieu, qu'ils avaient imploré dans leur malheur, ils ne lui adressent pas seulement une parole de reconnaissance ; tant il est vrai que la prospérité engendre la dissolution, et la dissolution l'impiété envers Dieu, aussi bien que les autres crimes* (*Lactant. div. inst. l.* 2).

D. Parmi les premiers pères latins, n'avez-vous point encore à citer Arnobe?

R, *Est-il quelqu'un parmi les hommes,* s'écrie Arnobe, *qui ne soit pas venu au monde avec la notion du Dieu souverain? A qui n'est-il pas inné et imprimé presque dans le sein de sa mère, qu'il est un Roi et un Seigneur, gouvernant tout ce qui est? On sait, ajoute-t-il, on sait que le Dieu tout-puissant n'a été ni engendré, ni mis au monde, ni n'a commencé en un certain temps : on le sait par l'unanimité et le commun assentiment de tous les mortels* (*Arnob. n.* 10 *et* 11).

CHAPITRE V.

D. En passant des pères latins aux grecs, qui trouverons-nous d'abord ?

R. C'est le martyr et le philosophe saint Justin qui, dans son livre *de la Monarchie ou de l'Unité de principe*, établit par le témoignage des poëtes et des philosophes, ce qu'il appelle la croyance catholique, et dont l'oubli avait amené suivant lui le culte des idoles. Il fait la même chose dans sa première apologie adressée aux empereurs Antonin et Marc-Aurèle. Cette apologie du saint martyr, ainsi que toutes celles des premiers pères se réduit à cette alternative : Là où les poëtes et les philosophes ne sont pas d'accord avec le christianisme, ils ne sont pas d'accord entre eux : là où ils sont d'accord entre eux, ils sont d'accord avec le christianisme.

D. Le philosophe Athénagore d'Athènes, parle-t-il comme le philosophe Justin dans sa requête aux empereurs Marc-Aurèle et Commode ?

R. *Si les philosophes et les poëtes*, y dit Athénagore, *ne reconnaissaient pas un seul Dieu, et ne parlaient des autres de manière à en faire les uns des démons, les autres de la matière, les autres des hommes ; il y aurait quelque motif de nous vexer, nous qui distinguons Dieu et la matière, ainsi que les natures de l'un et de l'autre. Car de même que nous connaissons Dieu et son Fils et le Saint-Esprit, de même nous avons appris qu'il est*

d'autres puissances qui exercent l'empire sur la matière et par la matière : l'une d'elles; hostile à Dieu ; l'autre, amie et fidèle (*Athenag. legat.*, *n.* 24).

D. Trouve-t-on la même doctrine dans le philosophe Clément, chef de l'école chrétienne d'Alexandrie ?

R. Dans son exhortation aux païens, où il prouve également l'unité de Dieu par le témoignage des poëtes et des philosophes, Clément d'Alexandrie engage Platon à chercher avec lui une connaissance plus complète de Dieu : *Car,* dit-il, *à tous les hommes il a été instillé une certaine influence divine. C'est pourquoi ils confessent, même malgré eux, qu'il est un seul Dieu, incorruptible, non engendré, qui réside toujours au sommet du ciel* (*Clem. Alex.*, *p.* 44 *et* 45, *édit. du Vaisseau.*)

D. Origène, disciple de Clément, pense-t-il différemment de son maître ?

R. Origène parle comme son maître. Sur ce passage de saint Paul aux Romains, où il est dit que les hommes dont il était question, sont inexcusables parce que ayant connu Dieu ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu, le disciple de Clément fait cette réflexion : *Ces paroles regardent tous les hommes en qui est la raison naturelle ; mais principalement toutefois les sages de ce monde et ceux qu'on appelle philosophes, qui se font une étude d'examiner les créatures de l'univers, et tout ce qui s'y est fait, et de conclure des choses visibles par celles qui ne*

se voient pas (*Orig. in Ep. ad Rom, l.* 1, *c.* 1).

D. Avez-vous, sur tout cela, quelque remarque à faire ?

R. Voilà ce que disent les premiers pères de l'Église, qui la plupart avaient été païens, qui tous vivaient au milieu des païens, qui tous travaillaient à la conversion des païens, et y travaillaient avec fruit.

CHAPITRE VI.

D. Mais n'avez-vous pas oublié un père qui vaut à lui seul plusieurs autres, et par la grande autorité dont il jouit dans l'Église, et parce qu'il a plus approfondi cette question que tout autre ?

R. Vous voulez parler de S. Augustin.

D. Tout comme vous dites.

R. Je ne l'ai point oublié, mais réservé à la fin pour résumer toute la question et y répandre un nouveau jour.

D. Que dit-il donc ?

R. Expliquant à son peuple ces paroles de Jésus-Christ : « *J'ai manifesté votre nom aux hommes. Voyons*, dit-il, *ce qu'il dit de ceux de ses disciples qui l'écoutaient alors* : « *J'ai manifesté*, dit-il, *votre nom aux hommes que vous m'avez donnés.* » *Est-ce qu'ils ne connaissaient pas le nom de Dieu, eux qui étaient Juifs ? Que deviendrait alors ce qu'on lit :* « *C'est en Judée que Dieu est connu, c'est en Israël que son nom est grand ?* »

Par conséquent j'ai manifesté votre nom à ces hommes-ci que vous m'avez donnés du monde, qui m'écoutent disant ces choses : non pas votre nom par lequel vous êtes appelé Dieu, mais celui par lequel vous êtes appelé mon Père ; nom qui ne pouvait être manifesté sans la manifestation du Fils même ; car son nom de Dieu de la création entière n'a pu être absolument inconnu, même à toutes les nations avant qu'elles crussent au Christ. Telle est en effet la force de la vraie Divinité qu'elle ne peut être entièrement cachée à la créature raisonnable usant déjà de la raison. Car excepté un petit nombre en qui la nature est par trop dépravée, tout le genre humain confesse Dieu auteur de ce monde. En tant donc qu'il a fait le monde, dont les principales parties sont le ciel et la terre, il est le Dieu connu de toutes les nations, même avant qu'elles fussent imbues de la foi du Christ. Mais en tant qu'il ne doit pas être injurieusement adoré avec les faux dieux, il est le Dieu connu dans la Judée. Enfin, en tant qu'il est Père de ce Christ par lequel il ôte les péchés du monde, ce sien nom-là, auparavant inconnu à tous, il le manifesta alors à ceux que son Père lui-même lui avait donnés du monde (*S. Aug. in Joan., c.* 17, *n.* 4, *trac.* 106).

D. Y a-t-il encore un autre père qui s'exprime de même ?

R. S. Thomas, l'Ange de l'école, dit comme S.

Augustin : *En tant que Dieu a fait ce monde, il est connu de toutes les nations (Summ. 22 , q. 2, a. 8).*

D. En résumé ?

R. Voilà donc pour le moins dix pères de l'Église, et ceux-là précisément qui se sont occupés de ces questions toute leur vie, les voilà qui affirment unanimement que les Gentils connaissaient le vrai Dieu, le créateur de l'univers, non-seulement quant à son existence, mais quant à ses principaux attributs, sa sagesse, sa providence, sa bonté, son unité, sa justice, etc. Et ils parlent non-seulement des poëtes et des philosophes, mais généralement de tous les hommes ; non-seulement des savants, mais des plus ignorants, des hommes sans lettres, des hommes de carrefour, nourris dans l'idolâtrie dès leur enfance, et actuellement occupés dans les temples à honorer les faux dieux.

CHAPITRE VII.

D. Mais voici une difficulté, et une difficulté grave qui peut venir à de bons catholiques. On dira et on a dit : voilà bien des pères qui enseignent formellement avec S. Paul que les Gentils connaissaient le vrai Dieu, bien qu'ils ne l'adorassent pas comme tel. Mais n'y a-t-il pas d'autres pères et d'autres textes de l'Écriture qui disent que ces mêmes Gentils ne le connaissaient pas ?

R. Cela est vrai.

D. Comment alors est-il possible de concilier les uns avec les autres ?

R. Voici comme c'est non-seulement possible, mais facile d'après la distinction qu'a faite plus haut S. Augustin.

D. Eh bien, dites promptement.

R. Quand on compare l'Écriture avec l'Écriture, les pères avec les pères, on voit qu'il faut distinguer dans la connaissance de Dieu comme quatre dégrés : 1° la connaissance des Gentils ; 2° la connaissance des Juifs ; 3° la connaissance des Chrétiens; 4° la connaissance des saints dans le ciel. La première est ignorance comparativement à la seconde, la seconde comparativement à la troisième, la troisième comparativement à la quatrième.

D. La distinction ou la gradation me paraît bonne, mais il faut la justifier.

R. Ainsi dans son Épître aux Romains, S. Paul a pu dire en général de tous les Gentils, et particulièrement des plus savants d'entre eux, qu'ils étaient inexcusables, parce que ayant connu Dieu ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu (*Rom.*, 20 *et* 21) ; et puis dire dans son Epître aux Thessaloniciens que les Gentils ou les nations ignorent Dieu (1. *Thess.* 4, 5).

D. Voilà le pour et le contre sur le même degré ; mais les autres ?

R. Ainsi le Sauveur dit à la Samaritaine : *Vous adorez ce que vous ne savez pas ; nous adorons ce que nous savons, parce que le salut vient des Juifs* (*Joan.* 4, 21). Aux Juifs. *C'est mon père qui me glorifie, lui que vous dites qui est votre Dieu, et vous ne le connaissez pas : mais je le connais ; et si je disais que je ne le sais pas, je serais semblable*

à vous, menteur ; mais je le sais et je garde sa parole (Ibid. 8, 54 *et* 55). A ses apôtres, en parlant des Juifs : *Ils vous feront ces choses parce qu'ils n'ont connu ni mon Père ni moi (Ibid.* 16, 3). De ses apôtres, en parlant à son Père : *J'ai manifesté votre nom aux hommes que vous m'avez donnés du monde ; je leur ai fait connaître votre nom et je le leur ferai connaître encore (Ibid.* 17, 6 *et* 26).

D. Voilà bien les trois degrés de connaissance distingués par S. Augustin ; mais où est le quatrième ?

R. Enfin, S. Paul dira du don même de la science, miraculeusement communiqué par l'Esprit saint : *La science même sera détruite. Car nous connaissons en partie et en partie nous prophétisons. Mais lorsque sera venu ce qui est parfait, alors s'évanouira ce qui est partiel. Lorsque j'étais enfant je raisonnais en enfant, mais quand je suis devenu homme, j'ai mis dehors ce qui était de l'enfant. Nous voyons maintenant par un miroir en énigme, mais alors nous verrons face à face. Maintenant je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis connu* (1. *Cor.* 13).

D. En vérité les quatre degrés de connaissance me paraissent bien établis par l'Ecriture même ; mais enfin que concluez-vous de là ?

R. Tout se concilie de cette manière, et l'Ecriture avec l'Ecriture, et les pères avec les pères. Dieu est bon, même envers les Gentils : quoiqu'il le soit plus envers les Juifs, plus encore envers les chrétiens, et

qu'il le soit de toute sa bonté envers les saints dans le ciel. Tout doit bénir sa miséricorde, et les Gentils auxquels il ne refusa pas le premier degré de sa connaissance, et les Juifs qu'il élève à la seconde, et les chrétiens qu'il élève à la troisième, et les saints qu'il transforme dans les splendeurs de la quatrième. *Louez le Seigneur, toutes les nations; louez-le, tous les peuples, parce que sa miséricorde s'est affermie sur nous, et la vérité du Seigneur demeure à jamais* (*Ps.* 116).

CHAPITRE VIII.

D. Mais un autre scrupule gênera peut-être de bons catholiques. Reconnaître avec les pères qu'on a cités que les Gentils connaissaient jusqu'à un certain point le vrai Dieu, n'est-ce point déroger au bienfait de la rédemption?

R. D'abord la seule autorité de ces pères doit déjà nous faire conclure que non. Ensuite si nous examinons comme ils entendent la chose, nous l'entendrons comme eux, et nous reconnaîtrons avec eux que toutes ces connaissances viennent originairement du Rédempteur.

D. Comment cela?

R. Suivant S. Irénée, ainsi que nous l'avons vu, la connaissance du vrai Dieu vient de quatre sources: 1° de la révélation faite au premier homme; 2° de la révélation par Moïse et les prophètes; 3° de la révélation naturelle par le spectacle de la création; 4° de la révélation par Jésus-Christ en personne.

D. Expliquez-nous un peu au long la première ?

R. La première renouvelée par Henoch et par Noé et secondée par la troisième, embrasse une période de plus de deux mille ans, suivant l'Hébreu et la Vulgate, depuis Adam jusqu'à Abraham, vers le temps duquel l'idolâtrie commença à s'introduire. *Jusqu'alors*, dit S. Thomas, *une nouvelle révélation n'était pas nécessaire, tous les hommes persistant dans le culte d'un seul Dieu* (*Summ.* 22, *q.* 176, *a.* 6). S. Cyrille d'Alexandrie parle comme S. Thomas. Répondant à cette objection de Julien l'Apostat : *Pourquoi Dieu n'a-t-il eu soin que des Juifs ?* Il dit entre autres : *Nous démontrerons sans peine que, sauveur de tous, Dieu a eu également soin des nations et non pas d'Israël seul. On voit même manifestement qu'il a pris soin des nations avant d'appeler Israël de l'Egypte pour le conduire en la terre de promission par Moïse. Ceux qui s'appliquent à l'étude de la chronologie comptent depuis Adam jusqu'à Noé* 2242 *ans* (calcul des Septante). *Or durant cette période, on ne trouve dans les lettres sacrées pas un seul qui soit incriminé d'idolâtrie. Ils sont accusés d'autres choses, et ils périssent justement par le déluge : car toute chair avait corrompu sa voie. On ne trouve pas non plus l'accusation d'idolâtrie intentée à aucun des fils de Noé après le déluge. Ce n'est que* 942 *ans après* (toujours d'après les Septante) ; *la postérité de Noé étant dispersée de toutes parts, les hommes s'étendant déjà en Orient et sur les côtes de la mer, et*

s'étant déjà réunis dans des villes : ce fut alors seulement que régna le premier en Assyrie un homme superbe et arrogant, Arbélus (Bélus), *qu'on dit avoir reçu le premier de ses sujets le nom de Dieu.* Suivant ce père, il y aurait eu 3184 ans depuis Adam jusqu'au commencement de l'idolâtrie. Il ajoute que ce fut sous Ninus, fils d'Arbélus, que vécut le divin Abraham, et que détestant les efforts impies des Assyriens et l'outrage qu'ils faisaient à la majesté divine, il fut appelé à une connaissance plus certaine du vrai Dieu. *Nous disons donc*, conclut-il, *que la providence du Dieu tout-puissant dans le soin des nations a été antérieure à la vocation d'Israël hors de l'Egypte ; et même la vocation des Hébreux est une vocation des Gentils, ayant été accomplie dans le chef de la race, savoir en Abraham que Dieu tira d'une forêt stérile pour en faire un adorateur en vérité* (*Cont. Julian., l. 3, object. ult.*).

D. Y a-t-il encore d'autres pères qui pensent sur cette question comme S. Cyrille ?

R. Il y en a plusieurs autres, notamment S. Epiphane qui, dans son Histoire et sa Réfutation générale de toutes les hérésies, porte comme fait et principe fondamental : que l'Eglise catholique est de l'éternité; qu'elle est le commencement de toutes choses, et que toutes les hérésies lui sont postérieures. De ces hérésies il en compte vingt avant Jésus-Christ, et dans ces vingt il met le paganisme ou l'idolâtrie vers le temps d'Abraham (*Adv. hæret., l. 1*).

D. Que direz-vous de la seconde révélation ?

R. Quant à la seconde révélation, faite par Abraham,

Moïse et les autres prophètes, S. Athanase observe qu'elle n'était pas pour les Juifs, mais pour toute la terre. *Les hommes pouvaient donc*, dit-il, *levant les regards vers l'étendue des cieux, et considérant l'ordre de la nature et l'harmonie des choses, en reconnaître le prince et le modérateur, le Verbe de Dieu qui, par sa providence universelle, manifeste à tous le Père, et qui meut pour cela toutes choses, afin que par lui tous puissent connaître Dieu. Que si cela leur était difficile, ils pouvaient par le seul commerce avec les saints, parvenir à cette science, de manière à connaître le Dieu créateur de toutes choses, père du Christ; comprendre de là que le culte des idoles n'est appuyé sur rien de divin, mais qu'il est rempli d'impiété. Ils pouvaient aussi, par l'institution de la loi, être détournés des crimes et mener une vie vertueuse. Car ce n'est pas en faveur des Juifs seuls que la loi a été introduite, les prophètes non plus n'ont pas été envoyés aux seuls Juifs, qui les persécutaient; mais ils ont été destinés pour être les maîtres et les instituteurs de l'univers entier, et comme une école publique et sacrée, tant pour ce qui regarde la connaissance de Dieu, que pour ce qui regarde la conduite de l'âme* (*De Incarn. Verbi*).

D. Est-ce là une opinion particulière à S. Athanase?

R. S. Chrysostôme tient le même langage. *Il est une voie par les créatures, il en est une autre par les serviteurs. C'est par celle-ci que dans les siècles anciens, Dieu a disséminé la doctrine dans chaque*

génération. Il instruit les Egyptiens par Abraham, ainsi que les Perses; les Ismaélites par ses descendants, ainsi qu'une infinité d'autres; les habitants de la Mésopotamie par Jacob. Vous voyez que l'univers entier eût été enseigné par les saints, si les hommes avaient voulu, De plus, avant eux, le déluge et la confusion des langues avaient suffi pour exciter leur esprit. De la même manière, tous ceux qui habitaient l'Occident apprenaient toutes choses par leur commerce avec les marchands égyptiens (*In Psal.* 4).

D. Mais cette manière de voir est-elle justifiée par l'Ecriture sainte?

R. Le saint homme Tobie disait: *Bénissez le Seigneur, enfants d'Israël et louez-le devant les nations; car s'il vous a dispersés parmi des nations qui l'ignorent, c'est afin que vous y racontiez ses merveilles et que vous leur fassiez savoir qu'il n'y a d'autre Dieu tout-puissant que lui* (*Tob.* 13, 3 *et* 4). *Enfin Dieu lui-même disait à Pharaon: Voici pourquoi je t'ai établi, c'est afin de montrer en toi ma force, et que mon nom soit raconté par toute la terre* (*Exod.* 9, 16).

D. Voilà qui est bien pour les deux premières révélations: que direz-vous de la troisième?

R. Pour ce qui est de la troisième sorte de révélation par la raison, les pères qui ont défendu le christianisme contre les païens, remarquent deux choses. La première, c'est que la raison qui éclaire tout homme venant en ce monde, est le Verbe de Dieu. *Ce n'est pas*

seulement chez les Grecs que le Verbe a établi ces vérités par Socrate, dit S. Justin : *le même Verbe, fait homme, et appelé Jésus-Christ, l'a fait encore chez les Barbares* (1. *Apol, n.* 3). S. Athanase, ainsi que nous l'avons vu, Clément d'Alexandrie et autres s'expriment de même. La seconde observation, c'est que ce Dieu qui apparaît aux patriarches et aux prophètes, était le même Verbe de Dieu. Bossuet a résumé cette commune pensée des pères, en sa sixième Élévation de la dixième semaine.

D. Que conclure de tout ceci ?

R. Toutes les lumières viennent ainsi du Fils de Dieu, ainsi que viennent du soleil toutes les lumières qui précèdent son lever, même celles qui répandent dans les ténèbres comme un jour nocturne. C'est de lui, par lui et pour lui que tout est. *Toutes choses viennent d'un seul et même Verbe*, dit le livre de l'Imitation (*L.* 1 , *c.* 3), *et toutes choses parlent un seul et même Verbe, et c'est là ce principe qui nous parle. Sans lui personne ne comprend ni ne juge avec rectitude.* A lui donc la gloire de tout dans les siècles des siècles.

CHAPITRE IX.

D. Ce que les pères de l'Eglise enseignent touchant le degré de connaissance que les païens avaient du vrai Dieu, se trouve-t-il confirmé par l'aveu des

païens eux-mêmes et par quelques faits encore subsistants?

R. Oui.

D. Donnez-nous-en quelques preuves?

R. Sophocle disait en plein théâtre aux Athéniens : *Dans la vérité, il n'y a qu'un Dieu qui a fait le ciel et la terre et la mer azurée et les vents impétueux. La plupart des mortels, dans l'égarement de leur cœur, dressent des statues des dieux comme pour trouver dans ces images de bois, d'airain, d'or, d'ivoire, une consolation de leurs maux. Ils leur offrent des sacrifices, ils leur consacrent des fêtes, s'imaginant qu'en cela consiste la piété* (1).

D. Aristote a-t-il dit quelque chose à ce propos?

R. Aristote dit : *C'est « une tradition ancienne, transmise des pères aux enfants, » que c'est Dieu qui a tout fait et qui conserve tout. Il n'est point d'être dans le monde qui puisse se suffire à lui-même, et qui ne périsse s'il est abandonné de Dieu. Oui, Dieu est véritablement le générateur et conservateur de tous les êtres, quels qu'ils soient dans tous les lieux du monde. Mais il ne l'est pas à la manière du faible artisan, dont l'effort est pénible et douloureux. Il l'est par sa puissance infinie, qui atteint sans aucune peine les objets les plus éloignés de lui. Assis dans la première et la plus haute région de l'univers, au sommet du monde, comme l'a dit le poëte, il se nomme le Très-Haut.*

(1) *Soph.* apud S. Justin, de Monarc., et Clem. Alex., Strom., l. 5, p. 603.

(*De Mundo, cap.* 6.)

D. Quest-ce que dit le païen Maxime de Tyr.

R. Voici comme il parle : *Dans les autres choses, les hommes pensent fort différemment les uns des autres. Mais au milieu de cette différence générale de sentiment sur tout le reste, malgré leurs disputes éternelles, vous trouverez par tout le monde une unanimité de suffrages en faveur de la Divinité. Partout les hommes confessent qu'il y a un Dieu, le père et le roi de toutes choses et plusieurs dieux qui sont fils du Dieu suprême, et qui partagent avec lui le gouvernement de l'univers. Voilà ce que pensent et affirment unanimement les Grecs et les Barbares, les habitants du continent et ceux des côtes maritimes, les sages et ceux qui ne le sont pas* (*Dissert.* 4).

D. Qu'est-ce que dit Lactance sur cette unité du Dieu suprême et cette multiplicité de dieux subalternes que reconnaissent les païens ?

R. Lactance dit à ce sujet : *Les païens qui admettent plusieurs dieux, disent cependant que ces divinités subalternes président tellement à toutes les parties de l'univers qu'il n'y a qu'un seul gouverneur suprême. Les autres ne sont donc pas des dieux, mais les serviteurs ou les ministres de ce Dieu unique, très-grand et tout-puissant qui les a préposés pour exécuter ses volontés* (*Div. Ins.*) *l.* I, *c.*3.

D. Quelle est la remarque de Bossuet sur cette même question ?

R. Bossuet dit dans sa Préface sur l'Apocalypse :

Quand je vois dans les prophètes, et l'Apocalypse, et l'Evangile même, cet ange des Perses, cet ange des Grecs, cet ange des Juifs, l'ange des petits enfants, qui en prend la défense devant Dieu contre ceux qui les scandalisent, l'ange des eaux, l'ange du feu, et ainsi des autres ; et quand je vois parmi tous ces anges, celui qui met sur l'autel le céleste encens des prières, je reconnais dans ces paroles une espèce de médiation des saints anges. Je vois même le fondement qui a pu donner occasion aux païens de distribuer leurs divinités dans les éléments et les royaumes pour y présider ; car toute erreur est fondée sur une vérité dont on abuse.

CHAPITRE X.

D. Jusqu'à présent vous avez justifié vos réponses pour les idolâtres de l'antiquité ; mais en est-il de même pour les païens actuels de l'Asie ?

R. Oui, et nous en avons pour témoin, parmi beaucoup d'autres, le savant Anglais W. Jones, qui dit : *Les Indiens, les Arabes, les Tartares, les Persans, et les Chinois reconnaissent universellement la puissance suprême d'un esprit qui a tout créé et qui conserve tout ; qui est infiniment sage, puissant et bon, et infiniment au-dessus de la compréhension des créatures les plus élevées. Dans aucune langue, excepté l'hébreu, on ne trouve des prières plus*

pieuses et plus sublimes à l'Être des êtres, des expositions plus magnifiques de ses attributs, de plus belles descriptions de ses œuvres visibles que dans l'arabe, le persan et le sanscrit (*Recherches asiat., t. 4, p.* 183).

D. Mais cette connaissance du Dieu suprême est-elle répandue parmi le peuple :

R. Voici une sentence, entre autres, que les brahmanes, ces fameux philosophes, ces éternels dominateurs des idées de l'Inde, font apprendre dans la plupart des écoles : *Avant que la terre, l'eau, l'air, le vent, le feu, Brahma, Vichnou, Siva, le soleil, les étoiles, et autres objets sensibles existassent, le Dieu unique et éternel, Suayambou* (celui qui existe par lui-même) *existait.* Telle est la sentence que les Brahmanes font apprendre dans la plupart des écoles, et cela sous les yeux d'un témoin oculaire qui l'a vu pendant trente ans (1).

D. Voilà qui est merveilleux ; mais avec cela ?

R. Et avec cela, jamais peuple aussi superstitieusement idolâtre que le peuple dont les brahmanes sont, depuis tout temps, les philosophes et les docteurs. Il adore tout à la fois et l'oiseau Garouda, espèce d'aigle, et le serpent Capel que cet oiseau mange : au lieu de tuer ces venimeux reptiles qui leur donnent souvent la mort, il va leur offrir en sacrifice les mets les plus délicats au bord de leurs trous ; il adore des pierres et des plantes, et célèbre une fête annuelle en l'honneur d'une herbe très-commune nommée *Darba.* Dans plus

(1) Dubois; *Mœurs et institutions des peuples de l'Inde*, t. 2, p. 193.

d'une occasion on y adore jusqu'à sa pelle et sa bêche: à une certaine fête chacun offre un sacrifice à tous les outils de sa profession.

D. A coup sûr, les brahmanes ou philosophes de l'Inde n'ont pas leurs pareils en Europe.

R. Peut-être que vous vous trompez. Il y a quarante ans, la philosophie française du dix-huitième siècle, maîtresse des affaires en France, imagina un calendrier où chaque jour était consacré, non plus à un saint ou à une sainte, mais à une bête, à une plante, ou à un outil. Dans ce calendrier philosophique, la vache et le bœuf tenaient un rang fort distingué, ce dernier était le principal personnage d'une des grandes fêtes de l'année; nous en avons été témoin.

D. Jusqu'à présent, quels sont les philosophes qui vous paraissent avoir l'avantage, les philosophes de France ou les philosophes d'Inde?

R. Jusqu'à présent les philosophes d'Inde l'emportent sur ceux de France, du moins à en juger par un article des plus considérables, celui de la vache et du bœuf.

D. Comment cela?

R. Dans l'Inde, comme il y en a eu en France, il y a quarante et quelques années, il est des fêtes en l'honneur de l'un et de l'autre; mais dans l'Inde il y a deux ou trois choses de plus. D'abord la vache y est quelque chose de si sacré qu'en tuer une ou manger de sa chair est un crime beaucoup plus grand que de tuer un homme, fût-ce même son père ou sa mère. En second lieu, l'urine de vache est aux Indous une eau lustrale, non-seulement pour se laver, mais pour boire. Enfin pour un brahmane, pour un de ces fameux phi-

losophes de l'Inde le plus grand bonheur, le moyen le plus sûr d'avoir l'indulgence plénière de tous les péchés, le moyen infaillible d'aller tout droit en paradis, c'est de mourir en tenant une vache, non par la tête, mais par la queue.

CHAPITRE XI.

D. Espérez-vous que jamais les Français surpassent ou du moins égalent en ceci les Indous ?

R. Je ne l'espère pas, mais on peut le craindre.

D. Pourquoi ?

R. Par la raison que celui qui pose un principe doit s'attendre à la conséquence.

D. Mais où donc voyez-vous en France le principe de cette monstrueuse idolâtrie que les brahmes ont établie dans l'Inde ?

R. Je le vois dans l'enseignement des brahmes français qui donnent à eux seuls le droit d'enseigner la France.

D. Expliquez-vous un peu plus.

R. N'est-il pas vrai que si tout est Dieu, il faut tout adorer, la queue d'une vache aussi bien qu'une prostituée nue ?

D. La conséquence me paraît juste ; mais où donc enseigne-t-on une pareille doctrine ?

R. Dans l'Université brahmanique de France, comme on le voit par les élucubrations de ses docteurs, même de ses grands maîtres.

D. Mais n'est-ce pas un article du sens commun

aussi bien que de la foi catholique, qu'il y a une distance infinie entre Dieu et les créatures, entre la substance de Dieu et celle des créatures, entre son mode d'existence et le leur?

R. Oui le premier article du bon sens et de la foi catholique dit qu'il y a une distance infinie.

D. Comment peut-on alors sans offenser souverainement le bon sens et la foi catholique supposer que Dieu et les créatures sont la même chose, que leur substance est la même ; en un mot que tout est Dieu?

R. On ne peut pas le supposer sans offenser souverainement la foi catholique et le bon sens.

D. Mais au nom de qui enseigne-t-on ces impies extravagances?

R. Ce n'est pas au nom de l'Eglise catholique qui les condamne, et qui seule a reçu de Dieu le droit d'enseigner les vérités religieuses.

D. Serait-ce au nom de l'Etat, qui pourtant se déclare lui-même sans doctrine, sans croyance, sans religion?

R. Je l'ignore, ce qu'il y a de sûr, c'est que l'État paye les hommes qui posent ainsi les fondements de l'idolâtrie brahmanique, et cela après avoir décrété que la religion catholique serait la base de l'enseignement public en France.

D. Une chose me passe, c'est que les Français aient pu inventer cela.

R. Les français ont trop d'esprit pour avoir inventé rien de pareil : c'est une marchandise importée d'Allemagne, particulièrement de Prusse et timbrée des noms prussiens de Kant et de Hégel.

D. En vérité si, sur le premier article du symbole et du bon sens, la France marche dès maintenant à la queue de la Prusse, elle pourra bien marcher un jour à la queue de l'Inde.

CHAPITRE XII.

D. Le père de la philosophie française, si française il y a, en un mot Descartes, a-t-il donné de près ou de loin dans ce chaos philosophique, dans ce panthéisme Prussien ou Indou?

R. Nullement.

D. Quelle preuve en avez-vous?

R. D'abord, et pendant sa vie et à sa mort, Descartes s'est montré sincère catholique, croyant tout ce que l'Eglise catholique croit et enseigne.

D. Ensuite?

R. Ensuite, le principal but de sa philosophie est de prouver, contre les sceptiques, les athées et les matérialistes, l'existence de Dieu et l'immatérialité de l'âme humaine.

D. Et quelle idée donne-t-il de Dieu?

R. La même idée que l'Eglise catholique, à savoir, d'un être infiniment parfait, créateur du ciel et de la terre et souverainement seigneur de toutes choses.

D. Quelles sont ses propres paroles?

R. « Par le nom de Dieu, dit-il dans sa méditation troisième, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même et toutes

les autres choses qui sont ont été créées et produites. »

D. Qu'est-ce qu'il observe par rapport à cette idée de Dieu?

R. Il observe que cette idée de Dieu est la même dans tous les hommes, et il en conclut qu'elle n'est pas une fiction de notre esprit.

D. Citez-nous les paroles mêmes.

R. « Si cette idée n'était rien autre chose en nous qu'une fiction, dit-il dans ses réponses aux secondes objections, elle ne serait pas conçue si exactement de la même façon de tout le monde; car c'est une chose très-remarquable que tous les métaphysiciens s'accordent unanimement dans la description qu'ils font des attributs de Dieu, au moins de ceux qui peuvent être connus par la seule raison humaine, en telle sorte qu'il n'y a aucune chose physique ou sensible, aucune chose dont nous ayons une idée si expresse et si palpable, touchant la nature de laquelle il ne se rencontre chez les philosophes une plus grande diversité d'opinions qu'il ne s'en rencontre touchant celle de Dieu. »

D. D'où Descartes tire-t-il ses preuves spéciales que Dieu existe?

R. Il les tire de l'idée même de Dieu, et puis de notre propre existence.

D. Par exemple?

R. Par exemple, après avoir posé dix définitions avec dix axiomes ou notions communes, il en déduit les trois démonstrations suivantes de l'existence de Dieu :

1° Dire que quelque attribut est contenu dans la

nature ou dans le concept d'une chose, c'est le même que de dire que cet attribut est vrai de cette chose, et qu'on peut assurer qu'il est en elle, par la définition neuvième ;

Or est-il que l'existence nécessaire est contenue dans la nature ou le concept de Dieu, par l'axiome dixième ;

Donc il est vrai de dire que l'existence nécessaire est en Dieu, ou que Dieu existe.

D. Quelle est sa seconde démonstration ?

R. La réalité objective de chacune de nos idées requiert une cause dans laquelle cette même réalité soit contenue, non pas simplement objectivement, mais formellement ou éminemment, par l'axiome cinquième ;

Or est-il que nous avons en nous l'idée de Dieu (par la définition deuxième et huitième), et que la réalité objective de cette idée n'est point contenue en nous, ni formellement, ni éminemment, (par l'axiome sixième), et qu'elle ne peut être contenue dans aucune autre que dans Dieu même, par la définition huitième ;

Donc cette idée de Dieu qui est en nous demande Dieu pour sa cause ; et par conséquent Dieu existe, par l'axiome troisième.

D. Comment Descartes démontre-t-il l'existence de Dieu, de ce que nous-mêmes, qui avons en nous son idée, nous existons ?

R. Voici sa démonstration.

Si j'avais la puissance de me conserver moi-même j'aurais aussi, à plus forte raison, le pouvoir de me donner toutes les perfections qui me manquent (par

l'axiome huitième et neuvième), car ces perfections ne sont que des attributs de la substance, et moi je suis une substance ;

Mais je n'ai pas la puissance de me donner toutes ces perfections, car autrement je les posséderais déjà, par l'axiome septième ;

Donc je n'ai pas la puissance de me conserver moi-même.

Et après, je ne saurais exister sans être conservé, tant que j'existe, soit par moi-même, supposé que j'en aie le pouvoir, soit par un autre qui ait cette puissance, par l'axiome premier et deuxième ;

Or est-il que j'existe, et toutefois je n'ai pas la puissance de me conserver moi-même, comme je viens de prouver ;

Donc je suis conservé par un autre.

De plus, celui par qui je suis conservé a en soi formellement ou éminemment tout ce qui est en moi, par l'axiome quatrième ;

Or est-il que j'ai en moi la perception de plusieurs perfections qui me manquent, et celle aussi de l'idée de Dieu, par la définition deuxième et huitième ;

Donc la perception de ces mêmes perfections est aussi en celui par qui je suis conservé.

Enfin, celui-là même par qui je suis conservé ne peut avoir la perception d'aucunes perfections qui lui manquent, qu'il n'ait point en soi formellement ou éminemment, par l'axiome septième ; car ayant la puissance de me conserver comme il a été dit maintenant, il aurait, à plus forte raison, le pouvoir de se les donner lui-même, si elles lui manquaient, par l'axiome huitième et neuvième ;

Or est-il qu'il a la perception de toutes les perfections que je reconnais me manquer, et que je conçois ne pouvoir être qu'en Dieu seul, comme je viens de prouver ;

Donc il les a toutes en soi formellement ou éminemment ; et ainsi il est Dieu.

D. Quel est le corollaire que Descartes tire de ce qui précède ?

R. Dieu a créé le ciel et la terre, et tout ce qui y est contenu, et outre cela il peut faire toutes les choses que nous concevons clairement, en la manière que nous les concevons.

D. Comment Descartes démontre-t-il ce corollaire ?

R. Toutes ces choses suivent clairement de la proposition précédente. Car nous y avons prouvé l'existence de Dieu, parce qu'il est nécessaire qu'il y ait un être qui existe dans lequel toutes les perfections dont il y a en nous quelque idée soient contenues formellement ou éminemment ;

Or est-il que nous avons en nous l'idée d'une puissance si grande que par celui-là seul en qui elle réside, non-seulement le ciel et la terre, etc., doivent avoir été créés, mais aussi toutes les autres choses que nous concevons être possibles peuvent être produites ;

Donc, en prouvant l'existence de Dieu, nous avons aussi prouvé de lui toutes ces choses.

D. D'après tout cela, peut-on dire que les savants de France qui, avec les idolâtres de l'Inde, confondent Dieu avec un animal, une plante, une pierre, peut-on dire que ces savants connaissent et suivent la philosophie de Descartes ?

R. A coup sûr ils ne la suivent pas, peut-être même qu'ils l'ignorent.

CHAPITRE XIII.

D. Est-il encore quelqu'autre vérité principale que des savants ignorent ou sur laquelle ils se trompent ?

R. Il en est encore plus d'une. Ainsi tel savant illustre confondant *personne* et *essence* mettra trois essences dans la Trinité au lieu de trois personnes, et dira dans un ouvrage bien connu, la seconde essence s'incline devant la première.

D. Est-ce le seul qui se trompe de la sorte ?

Un autre non moins fameux dira que les trois personnes divines sont les trois principes de la création.

D. Que remarquez-vous là-dessus ?

R. Les Manichéens ne supposaient que deux principes de la création, en supposer trois, c'est un de plus.

D. Est-ce que les pères de l'Eglise ont jamais enseigné qu'il y eût plus d'un principe de la création ?

R. Au contraire ils ont toujours enseigné contre les païens, et surtout contre les manichéens qu'il n'y a qu'un principe de la création parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu créateur. De là le titre *de la monarchie* ou de l'unité de principe, que le martyr et philosophe saint Justin donne au livre qu'il fit sur ce sujet.

D. Qu'est-ce que le catéchisme qu'on fait apprendre aux enfants enseigne à cet égard ?

R. On y demande à l'enfant : Les trois personnes di-

vines sont-elles trois dieux? L'enfant répond : Non, les trois personnes divines ne sont qu'un seul Dieu.

D. Est-ce tout ce que dit là-dessus le catéchisme?

R. On y demande encore : Pourquoi les trois personnes divines ne sont-elles qu'un seul Dieu? Et l'enfant répond : Parce que les trois personnes divines n'ont qu'une seule et même essence, un seul et même entendement, une seule et même volonté, une seule et même puissance, une seule et même opération.

CHAPITRE XIV.

D. Y a-t-il encore d'autres vérités principales du catéchisme que les savants ignorent, tandis que les ignorants les savent?

R. Oui, il y en en a d'autres encore, particulièrement la notion de la grâce de Dieu.

D. Comment cela?

R. Dans leurs œuvres historiques ou philosophiques la plupart des savants modernes, en parlant de la doctrine de l'Eglise catholique sur la grâce divine et la nature humaine, supposent que, d'après cette doctrine, la grâce divine n'est que la restauration de la nature humaine, et que la nature humaine, non ébréchée, n'avait aucun besoin de la grâce divine. Ainsi pense l'auteur d'un ouvrage fort en vogue : *Etudes philosophiques sur le christianisme.*

D. En quels termes l'auteur de cet ouvrage résume-t-il sa doctrine sur cette matière?

R. « La grâce de Jésus-Christ, dit-il, est le retour de la vie primitive, aussi paraît-elle surnaturelle, et elle l'est en effet, mais par rapport à la nature corrompue seulement. Car, par rapport à la nature primitive, elle est naturelle, puisqu'elle est cette nature même réintégrée en nous. » (Etudes philosophiques sur le christianisme par Auguste Nicolas, ch. 15, de la grâce et des sacrements, t. 2, p. 207, seconde édition de Bruxelles. 1846).

D. A cela que trouvez-vous à redire ?

R. D'abord c'est imposer à l'Eglise le contraire de ce qu'elle enseigne ; puis, c'est enseigner soi-même une erreur que l'Eglise a condamnée dans les Pélagiens et dans les Jansénistes.

D. Qu'est-ce que l'Eglise enseigne donc sur la nature humaine et la grâce divine ?

R. Elle enseigne que la grâce est non-seulement une restauration de la nature déchue, mais encore et surtout un don surnaturel, un don au-dessus de la nature même non déchue.

D. Quelle est cette erreur que l'Eglise a condamnée à la fois et dans les Pélagiens et dans les Jansénistes ?

R. Baïus et les Jansénistes, tout en criant au pélagianisme, supposaient avec les pélagiens, que dans le premier homme, la grâce n'était autre chose que la nature ; que le premier homme pouvait ainsi, par ses seules forces naturelles, s'élever au-dessus de lui-même, franchir l'intervalle infini qui sépare la créature du Créateur, et voir Dieu immédiatement en son essence. D'où ils concluaient nécessairement, que, si l'homme déchu a besoin de la grâce proprement dite, ce n'est que pour guérir et restaurer la nature. Or,

l'Eglise a condamné cette proposition du janséniste Quesnel : *La grâce du premier homme est une suite de la création, et elle était due à la nature saine et entière* (1) ; et cette autre de Baïus : *L'élévation de la nature humaine à la participation de la nature divine était due à l'intégrité de la première création ; et par conséquent on doit l'appeler naturelle et non pas surnaturelle* (2).

D. Comment saint Thomas explique-t-il la doctrine de l'Eglise sur la grâce divine et la nature humaine ?

R. D'après l'explication de saint Thomas, qui est l'explication catholique, la grâce est un don *surnaturel*, non-seulement à l'homme déchu de la perfection de sa nature, mais à l'homme en sa nature entière : *surnaturel*, non-seulement à l'homme, mais à toute créature ; non-seulement à toute créature actuellement existante, mais encore à toute créature possible (12, *q.* 110, *a.* 1 ; — *q.* 111, *a.* 1, *ad* 2 ; — *q.* 112, *a.* 1 ; — *q.* 114, *a.* 2).

D. Saint Thomas en donne-t-il quelque raison ?

R. Saint Thomas ne se borne point à l'expliquer ainsi, mais il en donne une raison si claire et si simple qu'il suffit de l'entendre pour en être convaincu.

D. Quelle est cette raison si claire et si simple ?

R. La vie éternelle consiste à connaître Dieu, à voir Dieu, non plus à travers le voile des créatures, ce que

(1) Gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturæ sanæ et integræ. Prop. 35.

(2) Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ, debita fuit integritati primæ creationis, ac proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis. Prop. 21.

fait la théologie naturelle ; non plus comme dans un miroir, en énigme et en des similitudes, ce que fait la foi : mais à le voir tel qu'il est, à le connaître tel qu'il se connaît. *Videbimus eum sicuti est*, dit le disciple bien-aimé (1 *Joan.* 3, 2). Et S. Paul : *Maintenant nous le voyons par un miroir en énigme; mais alors ce sera face à face. Maintenant je le connais en partie ; mais alors je le connaîtrai comme j'en suis connu* (1 *Cor.*, 13, 12). Or tout le monde sait, tout le monde convient que de Dieu à une créature quelconque il y a l'infini de distance. Il est donc naturellement impossible à une créature, quelle qu'elle soit, de voir Dieu tel qu'il est, tel que lui-même il se voit. Il lui faudrait pour cela une faculté de voir infinie, une faculté que naturellement elle n'a pas, et que naturellement elle ne peut pas avoir. Il y a plus, la vision intuitive de Dieu, qui constitue la vie éternelle, est tellement au-dessus de toute créature, que nul ne saurait par ses propres forces en concevoir seulement l'idée. Oui, dit S. Paul après le prophète Isaïe : *Ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu, ce qui n'est point monté dans le cœur de l'homme, voilà ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment* (1 *Cor*, 2, 9). Pour donc que l'homme puisse mériter la vie éternelle, et même en concevoir la pensée, il lui faut, en tout état de nature, un secours surnaturel, une certaine participation à la nature divine. L'homme ne pouvant s'élever en ce sens jusqu'à Dieu, il faut que Dieu descende jusqu'à l'homme, pour le déifier en quelque sorte. Or cette ineffable condescendance de la part de

Dieu, cette participation à la nature divine, cette déification de l'homme, c'est la grâce (1, *q.* 2 18, *a.* 4 ; — *q.* 23, *a.* 1 ; — *q.* 56, *a.* 3 *ad* 2 ; — 22, *q.* 5, *a* 5).

D. Si on supposait le contraire de cette explication et de cette doctrine, que s'ensuivrait-il ?

R. Supposer que l'homme puisse, par les seules forces de sa nature d'homme, voir Dieu tel qu'il est en lui-même, tel que lui-même il se voit, c'est supposer que l'homme est autant que Dieu, ou que Dieu n'est pas plus que l'homme : c'est supposer qu'il n'y a pas une distance infinie entre l'homme et Dieu : c'est offenser le premier article du symbole et du bon sens.

D. Que concluez-vous de ceci ?

R. Je conclus entre autres, qu'il est d'une extrême importance pour les savants de savoir le catéchisme.

CHAPITRE XV.

D. Avez-vous d'autres observations sur des matières semblables ?

R. Il en est une qui touche de près à ce que nous venons de voir.

D. Qu'est-ce que c'est ?

R. C'est de s'imaginer que par le péché originel, l'homme a été privé de quelque chose qui était dû à sa nature ; ensuite, que si Adam n'avait pas péché, ses descendants n'auraient rien à craindre ni à souffrir.

D. En quoi consiste donc la vraie punition du péché originel ?

R. La vraie punition du péché originel consiste à être privé des dons surnaturels que Dieu avait *surajoutés* à la nature humaine dans le premier homme, chef et représentant de cette nature, et elle ne consiste qu'en cela.

D. Expliquez-nous un peu plus votre réponse.

R. Le principal de ces dons était la grâce, qui devait se consommer dans la gloire, dans la claire vue de l'essence divine. L'immortalité du corps, la parfaite soumission des sens à l'âme et de l'âme à Dieu en étaient les suites. Par le péché, l'homme a perdu tous ses dons surhumains : il est réduit à sa nature seule, nature imparfaite, mais telle néanmoins que Dieu aurait pu l'y créer dès l'origine. Telle est la doctrine de l'Eglise, qui en conséquence a condamné dans Baïus cette proposition : *Dieu n'aurait pu dès l'origine créer l'homme tel qu'il naît maintenant* (*Baii. prop.* 55).

D. Que faut-il faire pour bien apprécier notre chute ?

R. Pour bien apprécier la chute que nous avons faite dans notre premier père, considérons bien d'où nous sommes tombés. Notre premier père avait un esprit naturellement clair et net, une volonté naturellement droite, un corps parfaitement soumis à l'âme. De plus son âme était élevée à l'état surnaturel et divin par la grâce que nous appelons sanctifiante ou habituelle. Son esprit recevait de la grâce que nous appelons actuelle la force de concevoir les vérités, et la volonté, la force d'aimer les vertus de cet état divin qui, sous tous les rapports surpassait infiniment les forces de la nature, si parfaite qu'elle fût. S'il nous avait engendrés dans cet état, nous y serions nés avec

un esprit naturellement clair et net, avec une volonté naturellement droite, avec un corps parfaitement soumis à l'âme. Surtout nous serions nés comme lui avait été créé, dans l'état de grâce et avec le secours de la grâce, pour embrasser les vérités et les vertus surnaturelles.

D. Avez-vous quelque remarque à faire à ce propos ?

R. Remarquons bien, nous naîtrions dans le même état que notre premier père a été créé, mais non pas dans un état meilleur. Comme lui, nous serions soumis à l'épreuve ; comme lui, nous pourrions perdre la grâce et tomber dans un état de péché et de mort. Saint Thomas examinant *ex professo* la question, si les enfants nés dans l'état d'innocence eussent été confirmés en la justice, répond formellement que non. Outre un texte de S. Augustin qui le suppose, il en donne la raison que voici : *Il est évident que les enfants en leur naissance n'eussent pas eu plus de perfection que leurs parents en l'état de génération. Or tout le temps qu'ils eussent engendré, leurs parents n'eussent pas été confirmés dans la justice. La preuve en est que l'homme n'y est confirmé que par la claire vue de Dieu; ce qui ne se peut avec la vie animale, dans laquelle seule a lieu la génération. « Vous ne pourrez voir ma face, dit le Seigneur à Moïse : car nul homme ne me verra et vivra* (1 *Exod.* 33, 20).» *Donc les enfants ne seraient pas non plus nés dans cette confirmation* (*Summ. p.* 1, *q.* 100, *a.* 2).

D. Votre remarque me paraît importante.

R. Il est bon de se rappeler ceci : car on s'imagine trop souvent que si notre premier père avait été fidèle, nous n'eussions rien à craindre ni rien à faire. La vérité est, suivant S. Thomas, que ce commun ancêtre

eût-il été fidèle, nos ancêtres particuliers pouvaient ne l'être pas, et par suite nous engendrer dans un péché originel. Enfin tous nos ancêtres eussent-ils été fidèles, nous pourrions ne l'être point, tomber dans un état de péché et de mort (1). Et dans cet état pourrions-nous compter sur la miséricorde qui a suivi la chute de notre premier père ? Pensons-y bien ; et au lieu de murmurer nous trouverons de quoi bénir.

D. Pourriez-vous nous dire quelque chose sur l'état des enfants morts sans baptême ?

R. Pour ce qui est des enfants qui meurent avec le seul péché originel, S. Augustin dit que leur peine est de toutes les peines la plus douce (*Enchirid.*, *c.* 93). S. Thomas infère de là, qu'elle est plus douce que celle d'un péché véniel. En examinant la chose en détail, il conclut que cette peine consiste uniquement dans la privation, et non dans aucune souffrance, dans la privation de tout ce qui est au-dessus de la nature de l'homme, comme de voir Dieu en lui-même, mais non dans aucune souffrance, dans aucune douleur, pas même à cause de cette privation. Car pour s'affliger de n'avoir pas ce bien surnaturel, il faudrait que ces enfants le connussent. Or ce qui est au-dessus de la nature, on ne peut le connaître que par la lumière surnaturelle de la grâce et de la foi, que ces enfants n'ont point. Donc, conclut l'Ange de l'école, leurs âmes ne savent pas qu'elles sont privées d'un tel bien. Et c'est pourquoi elles n'en sont point affligées : mais ce qu'el-

(1) S. Th. q. 5, de malo, art. 4., t. 8 de ses œuvres, p. 285 édition d'Anvers.

les ont naturellement, elles le possèdent sans douleur (1).

D. Est-il exact de dire que Dieu, en punition de leurs fautes, a maudit nos premiers parents, Adam et Eve, qu'il a maudit toute leur race, toute la nature humaine ?

R. Cela n'est pas exact, parce que l'Ecriture sainte ne le dit pas.

D. Qu'est-ce que dit donc l'Ecriture sainte ?

R. Elle dit au 1er chapitre de la Genèse que Dieu, après avoir créé et uni nos deux premiers ancêtres, leur donna sa bénédiction ; et elle ajoute dans l'épître aux Romains (c. 11, v. 29), que les bénédictions, les dons de Dieu sont sans repentance.

D. Mais ne les a-t-il pas maudits par suite de leur faute ?

R. Non. Par suite et en punition de leur faute, il leur imposa une pénitence, mais il ne les maudit pas : il imposa à l'homme pour pénitence une culture plus pénible de la terre, laquelle est maudite pour cela, mais non pas l'homme ; il imposa pour pénitence à la femme les douleurs de l'enfantement, mais il ne la maudit pas. Ce qu'il maudit devant l'homme et la femme, c'est le serpent, c'est le démon, premier auteur de leur faute. Il y a plus : dans cette malédiction du serpent, Dieu annonce à l'homme et à la femme la plus grande, la plus ineffable de toutes les bénédictions, un Rédempteur qui écraserait la tête du serpent ; et il leur annonce que ce Sauveur naîtra non pas de l'homme et de la femme, mais de la femme seule !

(1) Oper. S. Thom., t. 8, 9, 5. de Pœna peccati origin. art. 3.

D. Est-il exact de dire que, par le péché originel, le libre arbitre de l'homme est éteint ?

R. Non-seulement cela n'est pas exact, mais c'est une hérésie de Luther, de Calvin et de Jansénius, que l'Eglise catholique a frappée d'anathème, principalement au concile de Trente. (Session 6, ch. 1.)

D. Qu'est-ce que l'Eglise enseigne donc à cet égard ?

R. Elle enseigne que le libre arbitre de l'homme n'est pas éteint, mais seulement diminué ; ainsi que les lumières de sa raison et les forces de sa volonté.

D. D'après cela, l'homme déchu peut-il encore, par les seules lumières de sa raison naturelle, connaître quelques vérités ; et par les seules forces de sa volonté, faire quelque bien.

R. Oui, il peut encore, par les seules lumières de sa raison naturelle, connaître quelques vérités de l'ordre naturel, et par les seules forces de sa volonté faire quelque bien du même ordre : et l'Eglise a condamné plus d'une fois, notamment dans les Jansénistes, le sentiment qui le nie.

CHAPITRE XVI.

D. Reste encore la plus terrible des vérités, vérité terrible pour tout le monde : l'enfer, avec l'éternité des peines.

R. L'enfer, avec l'éternité de ses peines, n'est point à craindre pour tout le monde, mais pour les méchants seuls ; et encore pas pour tous, mais pour

ceux-là seulement qui ne veulent ni cesser ni réparer leurs crimes, mais les rendent éternels par leur obstination. Au contraire tout cœur noble et généreux, qui par là même hait nécessairement l'hypocrisie, doit se convaincre avec une véritable satisfaction que le crime audacieux qui si souvent en ce monde usurpe les honneurs et les récompenses de la vertu, subira dans l'autre une confusion et une vengeance éternelle.

D. Quest-ce qui nous oblige de croire à l'existence de l'enfer et de peines éternelles pour les méchants incorrigibles ?

R. Le sens commun du genre humain et l'enseignement de l'Eglise catholique.

R. Développez quelque peu votre réponse.

R. L'Eglise catholique, ainsi que nous l'avons vu, est la portion intelligente de l'humanité ; elle a comme telle une infaillibité naturelle pour tout homme qui veut être raisonnable. Par-dessus cela, elle a reçu de Dieu une infaillibilité surnaturelle et divine : en sorte qu'elle est doublement infaillible et dans sa croyance et dans son enseignemeut. Or l'Église catholique croit et enseigne, formellement et partout qu'il y a un enfer et des peines éternelles pour les méchants incorrigibles. Donc nous devons le croire, si nous ne voulons pas nous révolter contre la foi chrétienne et contre la raison humaine.

D. Mais avons-nous des témoins bien sûrs de cette croyance à un enfer éternel parmi les peuples non chrétiens?

R. En voici quatre dont le témoignage ne saurait être suspect.

D. Quel est le premier?

R. La Grèce vous dira avec son divin Platon : *La mort n'est que la séparation de l'âme et du corps. Quand les morts arrivent devant le juge, il examine l'état de chacun, sans avoir égard au rang qu'il occupait sur la terre. Pour ceux qui, ayant atteint les limites du mal, sont tout-à-fait incurables, ils servent d'exemple aux autres sans qu'il leur en revienne aucune utilité, parce qu'ils ne sont pas susceptibles d'être guéris : ils souffriront éternellement des supplices épouvantables (Gorgias).*

D. Quel est le second témoin ?

R. Rome, avec son poëte, ouvrant les portes de l'enfer, vous montrera les contempteurs de la Divinité, les parricides, les adultères, les ravisseurs du bien de leurs frères, punis par des supplices divers et sans cesse renaissants. C'est là, dans ce lieu de supplice, que demeure le malheureux Thésée et qu'il demeurera éternellement,

..... Sedet æternumque sedebit
Infelix Theseus.

(*Virg. Æneid.* 7.)

pour avertir par ses tourments tous les mortels à respecter la justice et la religion.

D. Le troisième témoin, quel est-il ?

R. Le troisième témoin, l'impie Lucrèce, ne convient-il point malgré lui de cette croyance universelle quand il dit : *Si les hommes voyaient un terme à leurs maux, ils pourraient secouer l'empire de la religion et les menaces de ceux qui la prêchent ; mais maintenant il n'y a nul moyen, nulle possibilité, puisqu'à la mort il est à craindre des peines éternelles* (*L.* 1, *vers.* 108, *etc.*) ?

D. Le quatrième témoin de la croyance générale à un enfer éternel est-il aussi remarquable ?

R. Il l'est peut-être plus ; car c'est un des plus grands ennemis de la religion chrétienne, le philosophe Celse. Voici comme il parlait il y a quinze siècles : *Les chrétiens ont raison de penser que ceux qui vivent saintement seront recompensés après leur mort ; et que les méchants subiront des supplices éternels. Du reste ce sentiment leur est commun avec tout le monde* (*Apud Orig. cont. Cels.*, l. 8).

D. Maintenant quelle conséquence devons-nous tirer de cet accord universel ?

R. La conséquence naturelle et nécessaire qui en découle d'elle-même, c'est qu'il y a réellement un enfer éternel. *Car*, comme dit Cicéron, *ce consentement unanime et constant de toutes les nations est la voix de la nature et la plus forte preuve de la vérité ; et ce que la nature apprend également à tous est nécessairement vrai.* « *De quo autem omnium natura consentit, illud verum esse necesse est* » (*De Nat. deor*, l. 1.). Et avant lui, Héraclite : *La raison commune et divine dont la participation constitue la raison individuelle, est la marque certaine de la vérité. Ce qui est cru universellement est certain ; car cette croyance est empruntée à la raison commune et divine ; et par le motif contraire toute opinion individuelle est dépourvue de certitude. Toutes les fois donc que nous empruntons à la mémoire commune, nous possédons la vérité ; et quand nous n'interrogeons que notre raison individuelle, nous tombons dans l'erreur* (*Apud Sext. Emp.*).

CHAPITRE XVII.

D. Mais ne dit-on pas : Dieu est bon, il ne nous a pas faits pour nous damner ?

R. On le dit, et on a raison de le dire ; mais on aurait tort d'en conclure : donc aucun homme ne peut se damner quoi qu'il fasse.

D. Faites-le voir par un exemple.

R. Dieu est bon, il ne nous a pas faits pour nous noyer dans un puits, pour nous brûler dans une fournaise. En conclurez-vous : donc celui qui se jette dans un puits, la tête la première, ne s'y noiera pas ? donc celui qui se jette dans une fournaise ardente n'y brûlera pas ?

D. Quelle est de ceci la raison fondamentale ?

R. C'est que Dieu nous a créés libres : il nous laisse libres de nous sauver ou de nous damner nous-mêmes ; il veut, tant il nous honore, que nous soyons nous-mêmes les arbitres de notre sort éternel.

D. Mais, dit-on encore, Dieu est bon, comment croire qu'il punisse éternellement des fautes d'un moment ?

R. Comment le croire ? Lisez le Code pénal, voyez les Cours d'assises, et vous verrez même les lois humaines et les juges de la terre punir par des peines en quelque sorte éternelles des crimes de peu de durée. Qu'un voleur de grand chemin vous demande la bourse ou la vie, ou entre de nuit dans votre maison,

son crime n'aura duré que quelques minutes ; et cependant, d'après la loi, il sera condamné aux travaux forcés à perpétuité : en sorte que, s'il vivait encore cent ans, mille ans, dix mille ans, ou même à perpétuité, il serait pendant cent ans, mille ans, dix mille ans, ou même à perpétuité, c'est-à-dire éternellement condamné aux galères. Combien de temps faut-il à un assassin pour vous tirer un coup de pistolet ou vous plonger un poignard dans le cœur ? Une minute, une seconde. Et cependant pour ce crime d'un instant il sera condamné pour toujours à l'infamie, aux travaux forcés et même à la mort. Et tout le monde convient que cela est juste, que cela est nécessaire, et que, sans cette punition éternelle des méchants, même déjà sur la terre, les hommes ne pourraient plus vivre ensemble.

D. En vérité, d'après ce que vous venez de dire, il serait par trop absurde de refuser à la justice divine ce qu'on approuve dans la justice humaine. Cependant n'y a-t-il pas quelque différence entre l'une et l'autre ?

R. Oui, il y en a une, et la voici : J'avoue que Dieu ne punit point éternellement des fautes d'un moment. J'avoue que si votre faute, fût-elle la plus énorme, n'a duré qu'un instant ; si par un vrai repentir elle a été réparée aussitôt que commise, bien loin de la punir éternellement, Dieu vous la pardonnera à l'heure même : en cela bien différent des juges de la terre, auxquels il est défendu de pardonner au repentir. Mais si un méchant, au lieu de réparer son crime, le rend éternel par son impénitence finale, que conclure, sinon que la peine sera éternelle comme le crime ?

D. De ce que Dieu est bon et de ce qu'il ne veut

pas nous damner, ne pourrait-on pas conclure tout au contraire qu'il y a un enfer, et un enfer éternel ?

R. Je le pense.

D. Comment cela ?

R. Dieu est bon, il ne nous a pas faits pour nous damner ; il veut, au contraire, sincèrement nous sauver : donc il y a un enfer et un enfer éternel. Ecoutez-en la preuve. N'est-il pas vrai que tous les catholiques et généralement tous les chrétiens croient à un purgatoire, c'est-à-dire à un enfer qui n'aura qu'un temps ? N'est-il pas vrai que tout le monde consent volontiers à croire un enfer pourvu qu'il ne soit pas éternel ? Or, je vous demande, cet enfer qui n'est pas éternel, ce purgatoire, à qui fait-il peur ? peut-être à personne. Combien de crimes empêche-t-il ? peut-être aucun. S'il n'y avait que ce purgatoire, s'il n'y avait pas un enfer vraiment éternel, combien d'hommes se donneraient-ils la peine de vaincre leurs passions, de pratiquer la vertu, en un mot de mériter le ciel ? peut-être pas un seul. Chacun ne dirait-il pas : Il est vrai qu'en vivant comme je fais, j'irai en enfer ; mais après tout, cet enfer n'a qu'un temps, après quoi tout est terminé ? Il est donc nécessaire pour porter efficacement les hommes à éviter le mal, faire le bien et mériter l'éternité bienheureuse, il est nécessaire qu'il y ait un enfer, et un enfer éternel ; il est nécessaire de conclure avec moi : Dieu est bon, il veut sincèrement nous sauver ; donc il y a un enfer, et un enfer éternel.

D. Ne pourriez-vous donc tirer cette conclusion d'une autre manière encore ?

R. Dieu est bon, il est impossible qu'il veuille

nous tromper ; or s'il n'y avait pas d'enfer, et un enfer éternel, il nous tromperait, et par le sens commun de l'humanité, et par l'enseignement de son Eglise : donc il y a un enfer et un enfer éternel.

Encore : Dieu est bon, il est impossible qu'il conspire avec les méchants, qui se rient de l'enfer, pour se moquer des bons qui le craignent : or, s'il n'est pas un enfer et un enfer éternel, Dieu conspirerait avec les méchants pour se moquer des bons et des saints : donc il y a un enfer, et un enfer éternel.

CHAPITRE XVIII.

D. Dieu étant infiniment bon ne peut-il pas vouloir procurer à l'homme son plus grand bonheur possible, et vouloir le lui procurer de la manière la plus efficace possible ?

R. Non-seulement tout le monde conviendra qu'il le peut ; quelques-uns iront même jusqu'à dire qu'il le doit.

D. Quel est le plus grand bonheur possible de l'homme ?

R. C'est le bonheur le plus grand en soi ou dans son objet, mais que de plus l'homme aura mérité.

D. Pourquoi ajoutez-vous ces mots, *mais que de plus l'homme aura mérité* ?

R. Parce qu'un bonheur mérité est toujours plus grand que s'il n'avait pas été mérité.

D. Ainsi donc, pour procurer à l'homme son plus

grand bonheur possible, Dieu a dû rendre l'homme capable de mériter ce bonheur ?

R. La conséquence ne peut être contestée.

D. Mais, pour mériter, que faut-il ?

R. Pour mériter, il faut, avant tout, être libre : car sans liberté il n'y a ni mérite ni démérite. On ne punit ni ne récompense une pierre de ce qu'elle tombe toujours de haut en bas : attendu qu'elle tombe ainsi nécessairement.

D. Ainsi donc, pour procurer à l'homme son plus grand bonheur possible, Dieu a dû le créer libre ?

R. Il n'y a point de doute.

D. Mais avec la liberté de la créature, l'abus de cette liberté, autrement le mal, le péché, est possible ?

R. On ne peut le nier.

D. Ainsi donc, pour procurer à l'homme son plus grand bonheur possible, Dieu, dans toute sa bonté doit souffrir que le mal ou le péché puisse exister ?

R. Oui.

D. Et souffrir qu'il existe en effet ?

R. Oui encore ; car si Dieu ne pouvait souffrir que le mal existât réellement, le mal ne serait plus possible, l'homme ne serait plus libre, l'homme ne pourrait plus mériter son bonheur, le plus grand bonheur de l'homme ne serait plus possible ; Dieu ne serait plus envers l'homme aussi bon qu'il pourrait l'être.

D. Ne pensez-vous pas que, de cette manière, la bonté de Dieu se concilie fort bien avec l'existence du mal ?

R. Je le pense.

D. Avec une créature libre, avec la liberté de l'homme, Dieu ne pouvant pas ne pas souffrir que

l'homme choisît entre le bien et le mal, quel moyen Dieu pouvait-il employer pour porter l'homme à choisir le bien ?

R. Il ne pouvait le contraindre ; car c'eût été lui ôter sa liberté.

D. Que pouvait-il donc ?

R. Il ne pouvait que l'y engager par les motifs les plus puissants.

D. Or quels sont les motifs les plus puissants qu'il soit possible d'imaginer pour porter une créature libre, pour porter l'homme à faire un bon usage de sa liberté, à choisir le bien ?

R. On ne peut imaginer de motifs plus puissants, que, d'une part, un bonheur éternel à gagner, et, de l'autre, un malheur éternel à éviter.

D. Ainsi donc, pour procurer à l'homme son plus grand bonheur possible et le lui procurer par les moyens les plus efficaces possibles, Dieu a dû nécessairement lui proposer un paradis et un enfer ?

R. C'est une conséquence nécessaire de ce qui précède.

D. S'il a pu et dû proposer cette alternative, peut-il ne pas exécuter ce qu'il a proposé ?

R. Non : car en Dieu il n'y a pas le oui et le non.

D. De tout ceci ne peut-on pas conclure : Dieu est bon envers l'homme, donc il y a un enfer : Dieu est infiniment bon envers l'homme, donc il y a un enfer éternel ?

R. Je pense, non-seulement qu'on peut le conclure, mais qu'on le doit.

CHAPITRE XIX.

D. Un écu vaut-il mieux que rien ?

R. Qui en doute ? mais que prétendez-vous avec cette question ?

D. Répondez toujours. Combien un écu vaut-il plus que rien ?

R. La réponse n'est pas facile : il n'y a pas même de comparaison.

D. Combien de fois faudrait-il multiplier le rien ou zéro pour avoir un écu ?

R. On aurait beau le multiplier à l'infini, jamais il n'en sortirait ni un écu, ni même un denier : ce serait toujours rien, toujours zéro.

D. Quelle distance y a-t-il donc entre un écu et zéro, entre quelque chose et rien ?

R. La distance me paraît infinie ?

D. N'y aurait-il donc pas une déraison infinie de préférer rien à quelque chose, zéro à un écu ?

R. Je le crois.

D. Mais si cet écu, d'or ou d'argent, était rouillé, plein de bosses et de taches, et ne conservait qu'à demi effacée l'effigie du prince et le coin du monétaire, raisonneriez-vous toujours de même ?

R. Je penserais toujours que même le plus mauvais écu vaut incomparablement mieux et plus que rien.

D. Et si cet écu était vivant et raisonnable, devrait-il penser comme vous ?

R. Je pense que s'il était raisonnable, il penserait comme tout le monde.

D. Connaissez-vous quelque monnaie vivante ?

R. Jusqu'à présent je n'en ai pas vu dans les cabinets de médailles.

D. Est-ce que vous ne connaissez pas une certaine monnaie vivante et raisonnable, frappée à l'image de Dieu et par Dieu même ?

R. Je la reconnais : c'est notre âme.

D. Croyez-vous que cette monnaie frappée à l'image de Dieu et par Dieu même puisse jamais arriver à un état où il soit raisonnable de penser ou dire qu'elle vaut moins que rien.

R. Si on ne peut pas, sans déraison, le penser ou le dire d'une monnaie frappée à l'image de l'homme et par l'homme ; à plus forte raison ne pourra-t-on ni le dire ni le penser de la monnaie vivante et raisonnable, frappée à l'image de Dieu et par Dieu même. Mais j'y vois une difficulté.

D. Quelle est-elle ?

R. C'est que le Sauveur dit dans l'Evangile, en parlant de Judas : *Il vaudrait mieux pour cet homme qu'il ne fût pas né* (*Matth.* 26, 24).

D. Il est vrai que le Sauveur dit ces paroles : mais que s'ensuit-il ?

R. Il s'ensuit au moins que l'état d'un enfant mort avant de naître, mort dans le sein de sa mère, vaut mieux que celui du traître Judas.

D. Il est vrai : mais il ne s'ensuit pas autre chose.

R. Je le vois à présent.

D. Notre-Seigneur dit bien : *Il vaudrait mieux pour cet homme qu'il ne fût pas né*, ne lui faisons pas dire avec certains interprètes, *qu'il n'eût pas été* : parce que cela n'est pas dit, et que d'ailleurs, comme le remarque saint Augustin sur ce texte, *rien ne saurait être ni bon ni meilleur à qui n'est pas* (*Quæt. 40 in Matth.*).

R. La réflexion de saint Augustin me paraît très-juste.

D. Objecte-t-on encore d'autres paroles de l'Ecriture ?

R. Il y en a encore d'autres, mais je vois bien maintenant qu'il n'y a pas de difficulté.

D. Quelles sont ces paroles?

R. Les réprouvés diront, dans le dernier jour, aux montagnes et aux rochers : *Tombez sur nous, cachez-nous de devant la face de celui qui est assis sur le trône, et de devant la colère de l'Agneau* (*Apoc. c.* 6); mais ils ne diront pas : Anéantissez-nous.

D. Y a-t-il de cela quelque raison ?

R. En voici une de saint Augustin. *De même qu'une créature sensible, lors même qu'elle souffre, est meilleure qu'une pierre qui ne peut souffrir d'aucune façon : de même la créature raisonnable, même malheureuse, l'emporte sur celle qui est privée de raison et de sensibilité et qui pour cela n'est point exposée au malheur* (*De civit. Dei, l.* 12, *c.* 1.) : à plus forte raison l'emportera-t-elle sur une créature qui n'est pas, sur le néant.

D. Vous reste-t-il encore quelque difficulté ?

R. Les raisons de saint Augustin me paraissent sans réplique. Mais je doute que la raison purement humaine s'y accorde pleinement.

CHAPITRE XX.

D. De tous les peuples de l'antiquité païenne, quel est le peuple qui vous paraît le plus spirituel, le plus intelligent, le plus digne de représenter la raison purement humaine ?

R. Je crois que, sans aucune comparaison, ce sont les Grecs.

D. Et de tous les peuples particuliers de la Grèce quel est celui qui l'emporte sur tous les autres pour l'esprit et l'intelligence ?

R. C'est, sans contredit, le peuple d'Athènes.

D. Et de tous les Athéniens, quels sont les hommes les plus spirituels et les plus intelligents, particulièrement sur les questions qui nous occupent ?

R. C'est, on ne peut en douter, Socrate et Platon, le maître et le disciple, qui au fond ne sont qu'un.

D. Socrate et Platon peuvent donc être regardés comme le point culminant de la raison purement humaine ?

R. Oui : Socrate et Platon peuvent et doivent être regardés comme le point culminant de la raison purement humaine.

D. Vous rappelez-vous le dialogue où Platon fait discuter Socrate avec Gorgias, Polus et Calliclès, précisément sur des questions semblables aux nôtres ?

R. Je me le rappelle assez. Ce dialogue, intitulé Gorgias, contient trois parties distinctes.

D. Quelle est la première ?

R. La rhétorique est l'art de persuader, mais de persuader le juste et l'injuste ? Le juste. C'est la première partie contre Gorgias.

D. Quelle est la seconde ?

R. Est-il meilleur de recevoir l'injustice que de la commettre ? de subir la punition qu'on a méritée que de s'y soustraire ? Il est meilleur. C'est la seconde partie contre Polus.

D. Quelle est la troisième !

R Echappât-on à la punition dans cette vie, peut-on y échapper dans l'autre ? Non. C'est la troisième contre Callicles.

D. Parmi les peines de l'autre vie, Socrate en reconnaît-il d'éternelles?

R. Oui : car c'est dans ce même dialogue qu'il dit que ceux qui ont commis les derniers crimes et par là sont incurables souffrent en enfer, à jamais, d'effroyables tourments.

D. Mais Socrate disait-il tout cela sérieusement ?

R. Il proteste dans ce même dialogue que, dût-il souffrir la mort pour cette doctrine sur le juste et l'injuste, il la souffrirait de bonne grâce. Aussi bien, ajoute-t-il, personne ne craint-il la mort, à moins qu'il ne soit tout-à-fait insensé et lâche. Ce qui fait peur, c'est de commettre l'injustice, puisque le plus grand des malheurs est de descendre dans l'autre monde avec une âme chargée de crimes.

D. Que concluez-vous de tout ceci ?

D. Je conclus entre autres que, suivant les plus dignes représentants de la raison purement humaine, il vaut mieux être puni, soit en ce monde soit en

l'autre, du mal qu'on a fait que d'en rester impuni : et que les chrétiens qui penseraient le contraire demeurent au-dessous de la raison païenne.

D. Que concluez-vous encore !

R. Je conclus encore que ceux qui prétendent que l'éternité des peines de l'enfer pour les méchants répugne à la raison humaine se trompent fort : et qu'au jour du jugement Socrate et Platon s'élèveront contre eux pour leur donner le démenti.

CHAPITRE XXI.

D. Nous avons déjà vu plusieurs choses sur le Verbe de Dieu, entre autres : qu'il est cette lumière véritable qui éclaire tout homme venant en ce monde ; qu'il est la source première de cette raison commune et supérieure à tous les hommes, de ces vérités qui se trouvent les mêmes dans toutes les intelligences. Mais ne voudriez-vous pas nous faire connaître la nature de sa médiation entre Dieu et l'homme ?

R. Le Verbe qui était Dieu, et par qui ont été faites toutes choses, s'est fait lui-même chair, s'est uni notre nature, est né de la femme, non pas de l'homme, est né de Marie toujours vierge, Dieu-homme, homme-Dieu, unissant à jamais la nature divine à la nature humaine. Il a pris notre nature avec la peine du péché qui la viciait : et en subissant la peine il a détruit le péché qui en était la cause. En lui, la nature humaine n'est pas seulement rétablie dans sa dignité première, mais élevée infiniment plus haut : elle

est unie à la nature divine, non plus seulement par la grâce qui pouvait se perdre et s'est perdue en effet, mais par une éternelle identification avec la personne du Verbe. En lui, l'homme n'est pas seulement comme Dieu, mais il est Dieu, et Dieu est homme.

D, Cette ineffable glorification de l'homme dans le Christ doit-elle s'étendre de quelque manière jusque aux créatures inférieures à l'homme ?

R. Voici comme se peut concevoir la chose. L'homme est placé sur les confins des deux mondes, celui des esprits et celui des corps. Par la consommation de la grâce en nous ou par la gloire, notre esprit intimement uni et comme identifié à Dieu deviendra divin : notre corps, spirituel, glorieux, incorruptible : et par la communauté de nature, le monde matériel doit participer à la glorification de notre corps. Le péché de notre premier père vint détruire cette mystérieuse harmonie de la grâce. Au lieu d'élever la création matérielle jusqu'à Dieu, l'homme, séparé lui-même de Dieu, allait devenir de plus en plus l'esclave de cette nature inférieure qui devenait elle-même comme l'empire de Satan. Mais le Fils de Dieu, unissant à jamais dans sa personne adorable la nature humaine à la nature divine et, dans sa nature humaine, la nature spirituelle et la nature matérielle, s'est constitué lui-même le principe vivant et immanquable de cette glorification de Dieu dans toutes les créatures et de toutes les créatures en Dieu. C'est, d'après saint Jean-de-la-Croix, un des sens de cette parole : *Quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai toutes choses à moi ; Omnia* (*Joan.* 12, 32).

D. La chose est-elle déjà accomplie ?

R. La chose n'est point encore accomplie. *Toute la création gémit encore*, disait l'Apôtre revenu du troisième ciel, *toute la création est encore dans l'enfantement ; elle attend quelque chose : elle attend que les enfants de Dieu se révèlent : car la création elle-même sera délivrée de la servitude de la corruption pour compléter la liberté glorieuse des enfants de Dieu* (*Rom.* 8, 19, 22).

D. Mais si cette délivrance n'est point encore accomplie, n'est-elle pas du moins commencée ?

R. Cette délivrance n'est point encore accomplie, mais cependant déjà commencée. Il fut un temps où toutes les créatures, le ciel, la terre, l'eau, le feu, le blé, le vin, etc., étaient asservies à l'idolâtrie, et par là même à Satan. Depuis qu'il a été dit, *J'attirerai toutes choses à moi*, ces créatures ont commencé à être délivrées de l'asservissement à de vaines superstitions. L'eau n'est plus à Neptune, le blé à Cérès, le vin à Bacchus, l'huile à Minerve ; tout a recouvré ses lettres de noblesse : on sait que tout cela sont des créatures du Dieu suprême ; tout cela est consacré à son culte ; tout cela est devenu instruments, canaux de sa grâce : l'eau dans le baptême, le blé et le vin dans le plus adorable des sacrifices, l'huile dans les sacrements de confirmation, d'extrême-onction et d'ordre. Si maintenant déjà ces créatures sont si magnifiquement honorées par la grâce, que sera-ce en la gloire ?

CHAPITRE XXII.

D. Ne voit-on pas cette même centralisation divine dans l'histoire humaine ?

R. Oui : déjà il est facile de la voir.

D. Comment cela ?

R. D'abord le Christ seul embrasse tous les temps. Sa génération divine est de l'éternité, sa génération humaine remonte sans interruption, par Salomon et par David, à Abraham, à Noé, à Seth, qui fut d'Adam qui fut de Dieu. L'Ecriture marque les années qu'ont vécu ces patriarches, ainsi que les principaux évènements qui concernent la race humaine. Le plus grand de ces évènements est la venue même du Christ. Tous les autres s'y rattachent, ou comme causes occasionnelles ou comme préparatifs, ou comme figures, ou comme effets. Un de ces effets est le Christianisme qui a régénéré le genre humain, et qui, à lui seul, prouve tout le reste. Le Christ est ainsi le point culminant des siècles et des évènements, par conséquent de toute l'histoire.

D. Dans quels rapports sont avec cet ensemble les histoires particulières des principales nations ?

R. Toutes les histoires grecques et latines se rapportent, plus ou moins directement, aux quatre grandes nations qui se sont succédé dans la domina-

tion universelle : les Assyriens, les Perses, les Grecs, les Romains. L'histoire chinoise paraît destinée à nous donner quelques renseignements sur l'origine et la migration de ces peuples barbares, qui renversèrent par les fondements cet empire des siècles, et servirent eux-mêmes d'élément à la régénération du genre humain par le christianisme. Toutes les histoires humaines ne formeront ainsi qu'une seule histoire.

D. Qui est-ce qui nous a révélé cet ensemble de l'histoire humaine?

R. Le premier qui nous ait révélé ce magnifique ensemble, c'est le prophète Daniel, dans la statue prophétique de Nabuchodonosor : une, mais composée de quatre métaux qui se suivent ; un empire, mais de quatre dynasties successives ; statue renversée, mise en poudre par une pierre qui devient une montagne : empire mis à néant et faisant place à l'empire du Christ qui, faible d'abord, remplit bientôt l'univers. Après le prophète, ce sont les pères de l'Eglise, S. Justin, S. Théophile d'Antioche, Jules Africain, Clément d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, qui, les premiers, complétant, rectifiant les chronologies profanes par les Ecritures divines, ont montré l'histoire humaine comme une chaîne immense qui, partant du trône de l'Eternel, se prolonge à travers les siècles, depuis Adam jusqu'au Christ, depuis le premier avènement du Christ jusqu'à son avènement final, et rejoint ainsi par les deux bouts le temps et l'éternité. Pour la durée totale du genre humain, pour la providence cachée qui en fait un tout vivant, nul ne l'a mieux fait ressortir que S. Augustin dans

son grand ouvrage *De la Cité de Dieu*, autrement, de l'Eglise catholique.

CHAPITRE XXIII.

D. Mais le Christ qui a réuni si merveilleusement toutes les nations en un seul empire spirituel, avait-il été attendu par ces nations ?

R. Oui: depuis le commencement du monde, toutes les nations de la terre attendaient un *Roi*, un *Législateur*, un *Saint*, un *Dieu*, un *Sauveur*, un *Médiateur*, un *Réparateur* de toutes choses. *Au commencement de ce discours*, disait Platon (*Tim.*) *invoquons le Dieu sauveur, afin que, par un enseignement extraordinaire et merveilleux, il nous sauve en nous instruisant de la doctrine véritable.* Le saint envoyé du ciel, disait Confucius (*Morale de Confucius*) saura toutes choses, et il aura tout pouvoir au ciel et sur la terre.

D. Mais sommes-nous bien certains que généralement toutes les nations de la terre attendaient le Sauveur du monde ?

R. Oui, nous sommes bien certains non-seulement que toutes les nations attendaient le Sauveur, mais encore qu'elles s'attendaient à le voir paraître il y a dix-neuf siècles, et dans la Judée.

D. Quelle preuve avez-vous de cela ?

R, Le témoignage non suspect de Suétone et de Tacite, parmi les anciens; de Boulanger, de Voltaire, de Volney, parmi les modernes. D'abord Suétone

ainsi que Tacite rapportent dans la vie de Vespasien, *qu'une antique et constante tradition, répandue dans tout l'Orient, annonçait qu'il devait en ce temps-là sortir de la Judée le Dominateur du monde.*

D. Quel est le témoignage de Boulanger par rapport à cette attente générale ?

R. Il dit d'abord : *Les Romains, tout républicains qu'ils étaient, attendaient, du temps de Cicéron, un roi prédit par les sibylles, comme on le voit dans le livre de la Divination de cet orateur philosophe ; les misères de leur république en devaient être les annonces, et la monarchie universelle la suite.* Ensuite il montre que l'attente de ce personnage extrordinaire était partagée, non-seulement par les Hébreux, mais encore par les Grecs, les Egyptiens, les Chinois, les Japonais, les Siamois, les Américains et les Mexicains. *Enfin*, conclut-il, *il n'y a aucun peuple qui n'ait eu son expectative de cette espèce* (1).

D. Voltaire atteste-t-il la même chose ?

R. Oui : et de plus il montre de quel côté les divers peuples attendaient ce Désiré de toutes les nations. Voici ses paroles : *C'était de temps immémorial une maxime chez les Indiens et chez les Chinois, que le* Sage *viendrait de l'Occident. L'Europe au contraire disait qu'il viendrait de l'Orient. Toutes les nations ont toujours eu besoin d'un Sage* (2). Voilà ce que dit Voltaire : sur quoi il est aisé de remarquer que la Judée d'où, selon Tacite et Suétone, devait sortir ce

(1) *Recherch. sur l'origine du despotisme oriental*, sect. 10.

(2) *Addit. à l'histoire générale*, p. 15, édit.

Dominateur du monde, est précisément à l'occident des Indiens et des Chinois et à l'orient de l'Europe.

D. Le témoignage de Volney est-il conforme aux autres ?

R. Oui : de plus il nous rappelle encore sous quels titres et qualités, sa croyance universelle attendait le Sauveur du monde. Voici ses paroles : *Les traditions sacrées et mythologiques des temps antérieurs (à l'ère chrétienne) avaient répandu dans toute l'Asie la croyance d'un* grand Médiateur *qui devait venir, d'un* Juge final, *d'un* Sauveur futur. Roi, Dieu conquérant et legislateur *qui ramènerait l'âge d'or sur la terre et délivrerait les hommes de l'empire du mal (Les Ruines)*.

CHAPITRE XXIV.

D. Qu'est-ce que la croyance universelle du genre humain nous apprend et nous oblige de croire par rapport à la venue du Messie ?

R. La croyance universelle de l'humanité nous apprend et nous oblige de croire qu'après avoir été attendu pendant quatre mille ans, il est venu depuis environ dix-huit siècles, et que ce médiateur est Jésus-Christ.

D. Comment la croyance générale, le sentiment universel nous oblige-t-il de croire que le médiateur attendu est Jésus-Christ ?

R. C'est que le genre humain, après l'avoir attendu pendant quatre mille ans comme un personnage extraordinaire, comme un *saint*, un *sage*, un *législateur*, un *homme*, un *Dieu*, un *sauveur*, un *juge final*, reconnaît généralement toutes ces qualités en Jésus-Christ, qui est venu il y a dix-huit siècles.

D. Quelle preuve avez-vous que le genre humain reconnaît généralement en Jésus-Christ toutes ces qualités attribuées de tout temps au Médiateur ?

R. D'abord il n'y a personne qui ne regarde Jésus-Christ comme un personnage extraordinaire qui a changé la face du monde. Les incrédules parlent de lui comme d'un *Sage*, d'un *Législateur*, d'un *Saint*; au point qu'un de leurs chefs, J. J. Rousseau, a dit : *Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu.* Les Juifs, dans les histoires qu'ils en ont faites le représentent comme un homme qui se donnait pour le Messie, pour le Fils de Dieu, annoncé par les prophètes, et qui pour le prouver, faisait des miracles par la vertu incommunicable de Dieu, enseignant avec cela une doctrine parfaite (1). Les Mahométans, dans leur Alcoran, le reconnaissent comme le Verbe de Dieu et le Messie né miraculeusement de l'immaculée Vierge Marie, qu'ils appellent la *Source de toute pureté;* et ils le révèrent comme un grand prophète qui avait l'esprit de Dieu, ressuscitait les morts, est monté au ciel pour venir à la fin du monde juger tous les hommes, et à qui appartient la justification de l'âme et la conversion du pé-

(1) Voyez l'*Histoire de l'établissement du Christianisme, tirée des seuls auteurs juifs et païens*, par Bullet.

cheur (1) ; tellement que dans le code pénal des Turcs, il y a peine de *mort sans rémission ni délai* contre quiconque *nierait la mission divine de Jésus-Christ* (2). Les Chrétiens, qui tirent de lui leur nom, l'honorent comme le Fils de Dieu, le Sauveur du monde ; et en particulier, ceux qui font profession de suivre en tout le sentiment commun, les Catholiques dont la société est sans contredit l'autorité la plus grande et la plus respectable sur la terre, l'adorent comme Dieu, comme juge suprême des vivants et des morts, et cela depuis le moment qu'il a paru en ce monde, au témoignage des païens mêmes, tels que Pline, Celse, Julien l'Apostat (3).

D. Mais à cet imposant accord de sentiments et de témoignages de la part des nations chrétiennes et mahométanes et même, jusqu'à un certain point, des Juifs, des païens et des incrédules, en faveur de Jésus-Christ, ne pourrait-on pas opposer le silence de quelques autres, comme des Chinois et des peuples sauvages ?

R. Non ; car de même que devant les tribunaux de la justice humaine, le silence d'une personne qui n'a rien vu ni entendu parce qu'elle n'était pas à portée de voir et d'entendre n'infirme en rien les dépositions formelles et unanimes de celles qui ont été à portée d'entendre et de voir, de même aussi, devant le tri-

(1) Voyez *Biblioth. orientale*, par d'Herbelot ; particulièrement les articles *Issa* et *Miriam*, et l'*Alcoran*, traduit par du Ryer, entre autres le chapitre intitulé *Marie*.

(2) *Tableau général de l'empire Ottoman*, par M. d'Ohsson, t. 3, in-fol.

(3) Voyez *l'histoire* de Bullet.

bunal du sens commun, de la raison humaine, le silence de quelques peuples qui, par leur position, n'ont pu être témoins de l'histoire de Jésus-Christ et de sa religion, ne fait absolument rien contre les témoignages formels et unanimes de tous les autres. D'ailleurs si certains peuples n'offrent pas de témoignage écrit en faveur de Jésus-Christ, ils ne s'en unissent pas moins d'une autre manière à la masse du genre humain pour reconnaître en lui le Désiré des nations et le Sauveur attendu dans tous les siècles?

D. Comment cela?

R. Pendant quatre mille ans, tous les peuples y compris, comme nous l'avons vu, les Chinois, les Japonais et les peuples d'Amérique, attendaient le médiateur avec une espérance toujours croissante, jusqu'il y a dix-huit siècles que Jésus-Christ est venu se faire reconnaître pour le Sauveur attendu; et depuis ce moment, du moins dès qu'il entend parler de Jésus-Christ, aucun peuple ne l'attend plus. En sorte que depuis dix-huit siècles tous les peuples, sans exception, s'accordent à proclamer, ou bien que le médiateur est venu, et qu'il est Jésus-Christ; ou bien que le genre humain tout entier s'est trompé en attendant ce médiateur pendant quatre mille ans et en cessant de l'attendre depuis que Jésus-Christ a paru sur la terre; c'est-à-dire depuis dix-huit siècles tous les peuples du monde s'accordent à proclamer hautement que Jésus-Christ est le médiateur attendu si longtemps, ou bien qu'il faut nier la raison humaine. Quant aux peuplades tout-à-fait sauvages, comme les cannibales et autres antropophages qui ne deviennent hommes qu'en devenant chrétiens, qui ne sortent de leur profond abru-

tissement qu'à mesure qu'ils commencent à connaître cet Homme-Dieu et à croire en lui : ils en rendent par là même un témoignage plus éclatant.

D. Mais les Juifs ne l'attendent-ils pas encore ?

R. Plus que tous les autres peuples, les Juifs s'attendaient à voir paraître le Messie ; il y a aussi des siècles aussi lorsque à cette époque Jésus-Christ parut sur la terre, une grande partie d'entre eux le reconnurent pour le Sauveur attendu, d'autres prirent pour lui divers personnages plus ou moins connus dans l'histoire, et si maintenant les restes des Juifs attendent encore sans plus fixer aucun terme. Ils n'en conviennent pas moins avec tout l'univers que les temps où le médiateur a dû venir, selon les prophètes, sont accomplis depuis environ dix-huit cents ans ; ils n'en disent pas moins généralement que le Messie est venu, mais qu'il est caché, et que le prophète Elie viendra pour le manifester. Ce qui est vrai : le Messie est venu et il est caché pour eux jusqu'à ce que le prophète vienne le leur faire connaître. En outre, cette vaine attente et ce prodigieux aveuglement de leur part ayant été prédits par les mêmes prophètes qui ont annoncé l'époque, les circonstances et les suites de la venue du Messie, bien loin d'être une difficulté, sont une preuve de plus, et une preuve toujours subsistante.

D. Dans quel pays le médiateur devait-il paraître ?

R. Comme on l'a vu, les peuples de l'Orient, tels que les Indiens et les Chinois, l'attendaient du côté de l'occident ; et ceux de l'Occident, tels que les Grecs et les Romains, l'attendaient du côté de l'orient.

Or, la Judée où Jésus-Christ a vécu est précisément dans cette position.

D. Jésus-Christ a-t-il encore donné d'autres preuves de sa mission divine ?

R. Oui : et ce sont les prophéties accomplies en sa personne et les miracles qu'il opérait lui-même, ou donnait pouvoir d'opérer en son nom.

CHAPITRE XXV.

D. Mais est-il possible qu'il y ait des prophéties ?

R. Le sentiment commun du genre humain nous assure, non-seulement que les prophéties sont possibles, mais encore qu'il y en a réellement. *Car*, dit Cicéron, *il n'y a point de nation, si polie qu'elle soit et si savante, ou si grossière et si barbare, qui ne croie que l'avenir est annoncé, que plusieurs le connaissent et peuvent le prédire* (*De Divinat. Lib.*). On peut même ajouter que la prophétie est nécessaire à l'homme.

D. Comment la prophétie est-elle nécessaire à l'homme ?

R. Quand Dieu a créé l'homme, il a dû nécessairement lui *révéler le passé*, comment il avait été créé ; *le présent*, ce qu'il était et ce qu'il devait faire ; *l'avenir*, ce qui lui arriverait, selon qu'il ferait bien ou mal ; et après sa chute, ce qu'il avait à espérer ou à craindre. Sans cette *révélation du passé, du présent et de l'avenir*, l'homme, ne connaissant ni Dieu, ni

soi-même, aurait été sans règle pour son esprit et pour son cœur.

D. Quelles sont les questions qu'on peut faire sur une prophétie ?

R. Toutes les questions que l'on peut raisonnablement former sur les prophéties se réduisent à deux : 1° Est-il certain que telle prophétie ait été faite ? 2° est-il certain qu'elle soit accomplie ?

D. Mais comment s'assurer de l'existence d'une prophétie et de son accomplissement ?

R. On peut s'assurer de ces deux faits comme de tout autre par le témoignage du sens commun ; et quiconque, en ce cas comme en tout autre, ne voudrait pas croire au témoignage du sens commun, renierait la raison même.

CHAPITRE XXVI.

D. Les prophéties qu'on applique au Messie sont-elles bien réelles ? n'ont-elles pas été supposées par les chrétiens ?

R. Ces prophéties sont bien réelles, et n'ont pas été supposées par les chrétiens ; car elles sont consignées dans un livre que les Juifs, ennemis des chrétiens, conservent avec soin depuis son origine, et qu'ils portent dans toutes les parties de l'univers ; en outre, comme nous l'avons vu, les plus importantes de ces prophéties étaient connues de l'univers entier, longtemps avant qu'il y eût des chrétiens.

D. Quelle raison avez-vous d'appliquer ces prophéties au Médiateur ?

R. J'en ai pour raison sans réplique le sentiment commun des chrétiens, des Juifs et, pour le fond, des païens mêmes, qui les ont, au moins les principales, constamment entendues du Médiateur.

D. Quelles sont les principales prophéties qui regardent le Sauveur attendu de toutes les nations ?

R. Les principales prophéties sont que le Sauveur, le Messie, c'est-à-dire Jésus-Christ (car Sauveur veut dire Jésus, et Messie Christ), devait naître dans la Judée, et en particulier dans la ville de Bethléem, de la race d'Abraham, de la tribu de Juda, de la famille de David, lorsque la puissance souveraine serait ôtée aux Juifs, environ quatre cent quatre-vingt-dix ans après le rétablissemnet du second temple. Il devait entrer dans ce second temple, faire un grand nombre de miracles, établir une alliance nouvelle, éternelle et commune à tous les peuples de la terre ; ensuite être mis à mort, et après sa mort le second temple ruiné, les sacrifices abolis, le peuple juif chassé de son pays, errant partout, sans roi, sans prêtre, sans autel (1).

D. Toutes ces prophéties se sont-elles accomplies en Jésus-Christ ?

R. Oui, il y a dix-huit siècles passés, dix-neuf siècles commencés, environ quatre cent quatre-vingt-dix ans après le rétablissement du second temple, la puissance souveraine, le droit de vie et de mort venant d'être ôté aux Juifs, ce personnage extraordi-

(1) Voyez, entr'autres, les *Conférences* de M. de Frayssinous.

maire, que tout le monde appelle, et lui seul, Jésus-Christ ou Sauveur-Messie, naquit à Bethléem, de la tribu de Juda, de la famille de David; entra dans le second temple, fit une nouvelle alliance dans laquelle entrent tous les peuples de la terre; ensuite fut mis à mort avec toutes les circonstances marquées par les prophètes, et peu après sa mort, le temple ruiné, les sacrifices abolis, le peuple juif chassé de son pays, etc.

D. Que répondent à cela les Juifs et les incrédules?

R. Ces prophéties sont si claires, surtout la plus importante de toutes, celle de Daniel; la manière dont elles se sont accomplies est si frappante, que les rabbins, ne sachant qu'y répondre, ont prononcé les plus terribles malédictions contre quiconque tenterait de calculer les années du Messie. Quant aux incrédules, ceux de nos jours conviennent que cette même prophétie de Daniel a été faite longtemps avant l'évènement, et les incrédules anciens, comme Porphyre, la voyaient si clairement accomplie, qu'ils prétendaient qu'elle avait été inventée après coup. En sorte que nous savons avec certitude et par les incrédules eux-mêmes, que la plus importante de toutes les prophéties a été faite longtemps avant l'évènement, et qu'elle s'est accomplie de la manière la plus évidente en Jésus-Christ.

D. Pourriez-vous nous représenter tout cela sous quelque emblême?

R. Le judaïsme est l'œuf d'où est sorti le christianisme, comme d'un œuf est sorti l'aigle qui plane au haut des airs: depuis dix-huit siècles, l'aigle sorti de cet œuf ne cesse de s'élever et de grandir; depuis

dix-huit siècles, l'œuf est vide et même troué : depuis dix-huit siècles, le Juif ne voit pas ce que tout le monde voit, que l'œuf est troué et vide : depuis dix-huit siècles, il ne cesse de garder et de couver de ses yeux cet œuf vide et troué, pour en voir sortir l'aigle promis : l'incrédule se moque du Juif, et prétend que l'œuf a été pondu comme il est, troué et vide : en attendant, l'aigle sorti de là regarde en pitié l'un et l'autre et continue son vol vers les cieux.

D. Le Sauveur-Messie ou Jésus-Christ n'a-t-il pas fait lui-même des prédictions ?

R. Oui : il a prédit entre autres : 1° L'établissement de sa Religion et de son Église par douze pauvres pêcheurs, et sa conservation à travers tous les siècles et malgré toutes les oppositions ; 2° la ruine prochaine de Jérusalem et de son temple, et la réprobation du peuple juif, et depuis dix-huit siècles, l'univers entier est témoin de l'accomplissement miraculeux de ces deux prophéties.

CHAPITRE XXVII.

D. Quest-ce qu'un miracle ?

R. *Un miracle*, dit J. J. Rousseau, *est, dans un fait particulier, un acte immédiat de la puissance divine, un changement sensible dans l'ordre de la nature, une exception réelle et visible à ses lois. Dieu peut-il faire des miracles ?* ajoute-t-il. *Cette question, sérieusement traitée, serait impie, si elle n'était ab-*

surde ; ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement que de le punir, il suffirait de l'enfermer (1).

D. Mais qu'est-ce que l'ordre et les lois de la nature : et comment les connaissons-nous ?

R. Nous les connaissons uniquement par l'expérience générale qui nous montre les mêmes effets constamment reproduits dans les mêmes circonstances. Nous nommons *lois* les causes de ces effets constants, et nous appelons *ordre* l'ensemble de ces lois.

D. Comment savoir avec certitude qu'un fait particulier est un miracle, un changement sensible dans l'ordre de la nature, une exception réelle et visible à ses lois ?

R. Par le sens commun. En effet, c'est uniquement par le témoignage universel, par le consentement commun, que nous savons avec certitude qu'un phénomène est naturel, ou conforme aux lois, à l'ordre constant de la nature. Quand donc ce même témoignage atteste qu'un fait, un phénomène quelconque, est un changement sensible dans l'ordre de la nature, une exception réelle et visible à ses lois, la réalité de ce changement ou de ce miracle est aussi certaine qu'il est certain qu'il existe un ordre et des lois de la nature ; et quiconque refuse de croire sur ce point le témoignage général des hommes, ne peut raisonnablement le croire sur aucun point : il ne peut plus ni connaître l'ordre de la nature et ses lois, ni même savoir s'il y a des lois et un ordre réel dans la nature.

(1) *Lettres de la Montagne* ; p. 104. Paris, 1793.

D. Quels sont les miracles que Jésus-Christ opérait pour prouver sa mission divine ?

R. Il guérissait toutes les maladies, en prononçant quelques paroles, ou par un simple acte de sa volonté ; il multipliait un petit nombre de pains pour nourrir toute une multitude ; il marchait sur la mer, il ressuscitait les morts, etc.

D. Ces miracles sont-ils bien attestés ?

R. Jamais il n'y eut de fait mieux attesté que les miracles de Jésus-Christ. Le genre humain tout entier en rend témoignage : les chrétiens qui les ont vus et qui se sont laissé égorger pour attester ce qu'ils en disent ; les Juifs et les païens, qui, pour les avoir vus, se sont faits chrétiens et exposés à la perte de leurs biens et de leur vie : les Juifs mêmes et les païens qui ne se sont pas convertis, et qui, comme Julien l'Apostat, Celse, Porphyre, et les anciens rabbins, dans les écrits mêmes qu'ils ont faits contre la religion chrétienne, avouent que Jésus-Christ a fait les miracles les plus étonnants, jusqu'à ressusciter des morts (1).

D. Comment savons-nous avec certitude que tous ces faits merveilleux sont réellement des miracles, des changements visibles dans l'ordre de la nature ?

R. Par le sens commun de tous les hommes. En effet, qui ne conviendra qu'il n'est pas conforme aux lois de la nature que des lépreux, des aveugles, des boiteux, des sourds soient guéris dans un instant par quelques prières ? que ces paroles : *Lève-toi et marche*, rendent l'usage de ses membres à un paralytique

(1) Voyez l'ouvrage de Bullet.

de trente-huit ans ? qu'un mort ressuscite au seul mot : *Sors du tombeau* ? Aussi les Juifs, ne pouvant nier les miracles de Jésus-Christ, les attribuaient-ils à la vertu du nom incommunicable de Dieu ; les païens incrédules, aux secrets de la magie. Quant aux mahométans, ils professent dans l'Alcoran, comme une vérité certifiée par Dieu même, que Jésus fils de Marie a fait des signes manifestes, des miracles évidents.

CHAPITRE XXVIII.

D. Ne pourriez-vous pas donner de tout cela une preuve sommaire ?

R. On le pourrait en forme de problème que voici : Le Christ est un Juif crucifié, et l'univers est chrétien ! Comment une pareille cause a-t-elle pu produire un pareil effet ? Comment un pareil effet a-t-il pu sortir d'une pareille cause ? Expliquez cela de manière que la raison humaine y conçoive une équation de la cause à l'effet.

D. Qu'est-ce à dire l'univers est chrétien ?

R. L'univers est chrétien : c'est-à-dire que sur Dieu, sur l'homme et sur le monde, les femmes, les enfants mêmes, ont depuis dix-neuf siècles des idées plus saines et plus élevées que n'en avaient ni Socrate ni Platon. L'univers est chrétien : c'est-à-dire que, trois siècles durant, les empereurs idolâtres ont mis tout en œuvre, et les efforts de la politique, et les arguments des philosophes, et le glaive des bé-

gions, pour étouffer le christianisme dans son berceau ; et après trois siècles, les philosophes, les empereurs et les légions se sont déclarés disciples du Christ. L'univers est chrétien : c'est-à-dire que les barbares qui ont renversé ce qu'il y avait de plus ferme sur la terre, l'empire romain, sont devenus la conquête du christianisme qui en a fait la portion intelligente et civilisée du genre humain : l'Eglise catholique. L'univers est chrétien : c'est-à-dire les schismes, les hérésies, l'impiété, ont eu beau attaquer l'Eglise par la ruse et par la violence, l'Eglise est sortie de ces combats toujours ancienne et toujours nouvelle.

D. Et tout cela est l'œuvre posthume d'un Juif crucifié ?

R. Et tout cela est l'œuvre posthume d'un Juif crucifié !

D. Quest-ce donc qu'un juif ?

R. Ce que c'est qu'un juif ? — C'est quelque chose de tel dans l'opinion publique, que les Juifs eux-mêmes rougissent de s'appeler Juifs, et se donnent le nom d'Israélites.

D. Que sera-ce donc qu'un juif crucifié ?

R. Le dernier degré de l'abjection et de l'ignominie ?

D. Et ce juif crucifié, qu'a-t-il fait ?

R. Et ce juif crucifié, mis à mort entre deux larrons, a changé le monde depuis dix-neuf siècles, au point d'en être adoré comme un Dieu, et d'avoir fait de ses adorateurs la portion intelligente, la tête de l'humanité !

D. Expliquez-cela.

R. Certes si le Christ n'est qu'un juif crucifié, ce qui se voit depuis dix-neuf siècles, non-seulement est inexplicable, mais contradictoire ; il faut étouffer la raison humaine. Mais si ce juif crucifié est en même temps le Fils de Dieu, s'il est ressuscité des morts, le tout se conçoit. Bref, la divinité du Christ, la réalité de ses miracles, bien loin d'offrir aucune difficulté à la raison humaine, lui offrent au contraire l'unique solution naturelle de faits autrement inexplicables, de difficultés autrement insolubles (1).

CHAPITRE XXIX.

D. Y aurait-il encore quelque chose à dire sur l'ancien peuple juif ?

R. Il y aurait encore à signaler l'influence secrète du peuple hébreu sur les destinées de l'ancien monde.

D. Sur quoi fondez-vous l'histoire de cette influence ?

R. Sur les paroles de l'Ecriture sainte et sur les faits de l'histoire ancienne.

D. Que dit l'Ecriture à cet égard ?

R. Voici ce que dit Moïse dans l'histoire prophétique de ce peuple : *Quand le Très-Haut divisait les nations, quand il séparait les enfants d'Adam, il marqua les limites des peuples selon le nombre des fils*

(1) Voir ce sujet plus développé dans un discours de l'auteur, chez Outhenin-Chalandre et Gaume.

d'Israël. Mais la part du Seigneur fut son peuple, Jacob fut son héritage (*Deut.* 32). On voit, d'après ces paroles, qu'il y a dans les desseins de Dieu, une secrète correspondance entre l'état de la postérité de Jacob et la destinée des autres nations.

D. Cette correspondance mystérieuse n'a-t-elle pas été remarquée par quelque philosophe ?

R. Philon, philosophe juif, a là-dessus une belle pensée : c'est que le peuple hébreu était comme le pontife et le prophète de tout le genre humain (1)

D. En voit-on les effets dans l'histoire ancienne?

R. On en voit les effets dans les relations du peuple hébreu avec toutes les nations les plus influentes de l'antiquité.

D. Quelle est la première?

R. A la tête des peuples de l'antiquité qui ont eu le plus d'influence sur les destinées humaines, paraît l'Egypte. C'est avec l'Egypte aussi que le peuple choisi aura les rapports les plus intimes. Abraham y descend, y est en grand honneur auprès du roi et de ses ministres. D'anciens auteurs, tels que Justin, Eupolême, Artapan, Josèphe, lui attribuent une grande influence sur ce pays. Trois générations après, Dieu révèle à Pharaon ce qui devait arriver à son royaume et à toute la terre. Joseph, arrière-petit-fils d'Abraham, lui interprète l'oracle divin, gouverne l'Egypte entière pendant près de quatre-vingts ans, comme vice-roi ; il y est appelé le sauveur du monde, il y forme les sages et les princes. Cette sagesse si renom-

(1) Phil. jud. *de Abraham.*, p. 247 ; *De Vitâ Mosis*, l. 1, p. 425, édit. Turneb.

mée de l'Egypte et ce qui s'en répand plus tard dans la Grèce et en Italie, viendrait donc en grande partie du fils de Jacob. Moïse y paraît à son tour, accompagné de prodiges qui retentissent dans tout l'univers. Sa renommée est telle que d'anciens auteurs, cités par Alexandre Polyhistor dans Eusèbe, le donnent pour l'Hermès Trismégiste, et lui rapportent l'invention des lettres qui, suivant eux, passèrent des Juifs aux Phéniciens, et des Phéniciens aux Grecs. Salomon, que les rois consultent comme un oracle, soit par eux-mêmes, soit par leurs ambassadeurs, était gendre du roi d'Egypte. Pour élever au Très-Haut un temple qui sera la merveille du monde, il choisit cent cinquante mille ouvriers, non parmi les Juifs d'origine, mais parmi les Gentils adorant le vrai Dieu.

D. Voilà qui est remarquable pour l'Egypte. Quel autre peuple vient après ?

R. Après les Egyptiens, le peuple de l'antiquité le plus célèbre par son esprit, ses arts, ses sciences, son commerce, sa navigation, ses colonies, ce sont les Phéniciens. Marchands de l'univers entier ils parcourent toutes les mers, trafiquent avec tous les peuples, abordent jusqu'aux îles Britanniques, fondent partout des villes et des colonies fameuses : Utique, Hippone, Carthage en Afrique : Gadès ou Cadix en Espagne. C'est un de leurs princes, Cadmus, qui apporte en Grèce les lettres de l'alphabet. Or, pendant près de quinze siècles, les Phéniciens et les Hébreux habitant des pays limitrophes et souvent les mêmes, étaient continuellument en rapport les uns avec les autres. Les premiers descendaient de ces Cananéens parmi lesquels avaient vécu Abraham, Isaac et Jacob. Les

Hébreux sortent de l'Egypte après des prodiges terribles ; ils traversent à pied sec la mer Rouge, voyagent quarante ans dans le désert, passent le Jourdain, qui s'arrête à leur approche, font tomber les murs de Jéricho, publient sur le mont Garizim la loi du Seigneur, s'annoncent eux-mêmes comme les vengeurs de cette loi souveraine sur les peuples de Canaan. Plusieurs de ces peuples sont exterminés, d'autres s'échappent par la fuite. Ces émigrations furent les premières colonies phéniciennes. Au temps de saint Augustin, les Puniques ou Phéniciens d'Afrique, interrogés sur leur origine, répondaient qu'ils étaient Cananéens. Au sixième siècle de l'ère chrétienne, Procope écrit que, dans la ville de Tingis en Mauritanie, on voyait encore deux colonnes attestant par leur inscription que les premiers habitants s'y étaient réfugiés pour échapper au glaive de Jésus, fils de Navé. D'autres peuples Cananéens se soumettent aux Hébreux et en deviennent tributaires. Jusqu'au temps de David, les anciens habitants du pays occupaient la citadelle de Jérusalem. C'est d'un prince Jébuséen que David achète l'emplacement du temple. A cette époque, on voit des relations d'amitié et d'alliance entre les Phéniciens et les Hébreux. Un des plus constants amis de David fut Hiram, roi de Tyr, principale ville de Phénicie. Quand Salomon succède à son père, Hiram lui envoie des ambassadeurs. Salomon lui apprend qu'il est dans la résolution d'exécuter le dessein de son père David, de bâtir un temple au Seigneur, et le prie de choisir les plus habiles ouvriers de Tyr et de Sidon pour aider ceux d'Israël. Hiram ayant entendu les paroles de Salomon, se ré-

jouit beaucoup et dit : *Béni soit aujourd'hui le Seigneur Dieu qui a donné à David un fils très-sage pour gouverner un si grand peuple.* Et il envoya vers Salomon, disant : J'ai entendu tout ce que vous m'avez fait dire ; je ferai tout ce que vous désirez. D'anciens auteurs cités par Tatien ajoutent que Salomon épousa une de ses filles. Hiram lui aida également à fabriquer des navires ; les flottes réunies des Phéniciens et des Hébreux faisaient des voyages qui duraient trois ans. L'affinité entre ces deux peuples était telle que, dans plusieurs auteurs anciens, les noms de Phénicie, de Palestine, de Syrie, se prennent indifféremment l'un pour l'autre. Leur langage était au fond le même ; le phénicien n'était qu'un dialecte de l'hébreu. On le voit jusque dans le punique ou le phénicien d'Afrique. Ainsi, dans le discours que Plaute fait tenir à un habitant de Carthage en sa langue maternelle, la ressemblance avec l'hébreu est visible (1). S. Augustin observait encore la même chose pour le punique de son temps ; il en cite quelques exemples, ajoutant qu'il en était presque de même pour tous les mots. En particulier, les deux principaux magistrats de Carthage, les *suffètes*, rappellent visiblement les *suffetim* ou juges d'Israël.

D. Quels peuples mettrez-vous après la Phénicie ?

R. A côté de l'Egypte et de la Phénicie s'élèvent les deux plus fameux empires de ces anciens temps, l'Assyrie et la Perse. Aussi voit-on Israël mêlé à ces masses énormes comme un secret levain qui doit peu à peu les pénétrer tout entières. Dans un songe mystérieux, Dieu figure au roi de Babylone la succes-

(1) Voyez Poenulus, vers 800, etc.

sion des empires jusqu'à la fin des siècles. Daniel, éclairé d'en haut, le lui interprète, et lui montre quatre grandes monarchies, les Assyriens, les Mèdes et les Perses, les Grecs, les Romains, succédant l'une à l'autre, et, à la fin, disparaissant toutes pour faire place à un empire surhumain, éternel, et qui embrassera tout l'univers. Daniel est élevé au-dessus de tous les grands d'Assyrie. Il est l'âme du gouvernement non-seulement sous les rois de Babylone, mais encore sous les Mèdes et les Perses. Il est le premier ministre de Darius et de Cyrus, comme il l'avait été de Nabuchodonosor. Ces princes, dans des décrets publics, annoncent à leurs peuples la puissance du Dieu véritable. Ce Dieu n'était point inconnu à leurs vastes empires. Un siècle auparavant, la grande Ninive s'était convertie tout entière à la voix d'un de ses prophètes. Ce n'est pas seulement des rois que Daniel est révéré : sa sagesse est en admiration à tout l'Orient : elle devient un proverbe jusqu'à Tyr. Il est le commun docteur des mages et des Chaldéens, ces antiques sages que les philosophes de la Grèce, de l'Inde, et même de la Chine, commençaient à venir consulter. Ce fut alors que Laotseu, le plus ancien philosophe de la Chine, fit ses voyages en Occident. Daniel n'est pas le seul en honneur. Ses compagnons participent à sa gloire comme à ses lumières. Après eux, une fille de Jacob monte sur le trône d'Assuérus : Mardochée devient le premier ministre du grand roi qui comptait parmi ses provinces, l'Inde d'un côté, l'Egypte et l'Ethiopie de l'autre ; une foule de peuples embrassent la loi du Seigneur.

D. Ces rapprochements me paraissent de la plus

haute importance. Ils nous laissent entrevoir les routes mystérieuses par lesquelles la Providence a répandu ou conservé, jusque dans l'Inde ou la Chine, ces notions si belles, si étonnantes, mais quelquefois si altérées, sur Dieu, sur l'homme et sur le Rédempteur. Mais en sera-t-il de même pour les nations influentes de l'Occident?

R. Alexandre paraît, bondissant à travers les provinces et les royaumes, et foulant à ses pieds l'empire des Perses. Il marche contre Jérusalem pour la punir de la fidélité qu'elle avait gardée à Darius. Mais à la vue du grand-prêtre, il adore ce Dieu suprême qui lui a donné des ordres en Macédoine. Il reconnaît au livre de Daniel la prédiction de ce qu'il est et de ce qu'il fait. Il accorde aux habitants de la ville sainte les grâces qu'ils lui demandent: il en promet autant à tous les Juifs dispersés ailleurs: il en enrôle un grand nombre dans son armée: il en établit dans Alexandrie avec les mêmes privilèges que les Macédoniens. Hécatée d'Abdère, et d'autres encore, écrivent en grec l'histoire des Juifs et de leurs patriarches. Aristote a des conférences avec un savant juif. Un des successeurs d'Alexandre en Egypte fait traduire les livres sacrés des Hébreux. Un temple est élevé au vrai Dieu sur le mont Garizim, un autre en Egypte, à Héliopolis. Arius, roi de Sparte, écrit au grand prêtre Onias, que, d'après les archives, les Juifs et les Spartiates sont frères comme descendants d'Abraham. Le peuple d'Athènes décerna une couronne d'or et une statue au grand-prêtre Hircan, pour la bien-

veillance qu'il témoignait pour ceux qui d'Athènes allaient en Judée (1).

D. On voit par tous ces faits, qu'il était facile aux philosophes de la Grèce de compléter leur sagesse par celle des Hébreux, et que les hommes de bonne volonté pouvaient, sans beaucoup de peine, connaître et suivre le culte du vrai Dieu. Y aura-t-il moins de facilité pour les Romains ?

R. Les Romains en devenant les maîtres du monde rencontrent les Juifs partout. Les Juifs, sous les Machabées, sont les premiers de l'Asie à faire alliance avec les Romains. Il y a une synagogue à Rome, une autre dans Athènes. Le vrai Dieu y est connu et adoré non-seulement par les Juifs d'origine, mais encore par de nombreux prosélytes. Horace, Ovide font souvent allusion à leurs fêtes, à leurs coutumes, à leur zèle pour convertir, comme à des choses vulgairement connues. Cicéron, dans son discours pour Flaccus, accusé d'avoir empêché ceux de l'Asie d'envoyer leur offrande annuelle à Jérusalem, nous montre les Juifs y transportant chaque année, de l'Italie et de toutes les parties de l'empire, des sommes considérables d'or et d'argent : il les représente si nombreux à Rome, et si puissants dans les assemblées, que, pour ne pas s'attirer leurs violences, il va, dit-il, en traitant ce chef d'accusation, modérer sa voix de manière à n'être entendu que des juges, et non pas de la foule qui entourait le tribunal. Une lettre de Jules-César nous les montre jouissant de priviléges

(1) Josèphe, *Antiq.* l. 14, c. 10 et 16.

particuliers dans tout l'empire romain (1). L'empereur Auguste ordonna que de ses propres revenus on offrît chaque jour au Dieu Très-Haut des holocaustes solennels dans le temple de Jérusalem. L'impératrice Julie, sa femme, y envoya des coupes d'or et d'autres présents du plus haut prix (2). Sénèque se plaint amèrement que la superstition des Juifs eût envahi toutes les nations, et que, vaincus, ils avaient donné des lois à leurs vainqueurs. L'univers entier, comme on le voit par Tacite et Suétone, attendait de la Judée le Dominateur du monde.

D'un autre côté, les Sabins qui furent les premiers habitants de Rome se disaient une colonie de Sparte. Comme les Spartiates descendaient d'Abraham, les antiques Sabins en seraient descendus aussi. La postérité du grand patriarche aurait ainsi mis la main à la fondation de Rome. De là vient peut-être que pendant cent soixante-dix ans, il n'y eut point d'idoles dans les temples des Romains. De là peut-être encore, chez les Etrusques, le nom de Jove ou Juve ; chez les Latins, celui de Jovis, dérivés de Jéhovah, par abréviation Jovah, donnés au Dieu suprême (3). De là peut-être enfin chez les premiers un gouvernement semblable à celui des Hébreux, douze divisions militaires, ayant chacune son chef, et au-dessous d'eux, un pontife.

D. Il me semble qu'on n'a pas toujours fait assez d'attention à la vocation providentielle de ce peuple ?

(1) Josèphe, *Antiq.* l. 14, c. 17.
(2) Philo. Legat. ad Caium.
(3) Aulu-Gelle. *Noct. Attic.*, t. 5, c. 12.

R. Je pense comme vous. En effet, quelle attention ne mérite point un peuple, mêlé successivement à toutes les grandes monarchies, sans se confondre ni périr avec aucune d'elles : un peuple que Dieu lui-même avait constitué et choisi pour son héritage et pour l'instrument particulier de sa providence sur le genre humain : un peuple qui, répandu par toute la terre, lisait partout dans ses prophètes, avec son propre avenir, l'avenir de toutes les nations où il était dispersé : l'avenir de l'Egypte, de Tyr, de Sidon, de Damas, de Moab, d'Edom, de Ninive, de Babylone, de la Perse, de la Grèce, de Rome : l'avenir enfin de l'humanité entière.

CHAPITRE XXX.

D. Quel était le gouvernement de ce peuple prophétique ?

R. C'était le gouvernement de Dieu même : aussi était-il appelé spécialement le peuple de Dieu.

D. De qui venait la législation de ce peuple ?

R. Elle venait immédiatement de Dieu même. Dieu lui-même la promulgua sur le mont Sinaï, et le peuple l'accepta librement.

D. Qui est-ce qui interprétait cette loi dans les cas difficiles ?

R. Dieu lui-même, consulté par le grand-prêtre.

D. Quelle était la constitution du sacerdoce chez ce peuple ?

R. Sur treize tribus, issues du même père, Jacob ou Israël, la troisième, celle de Lévi, fut consacrée au service divin, à la place des premiers nés de chaque famille; et dans cette tribu, la famille d'Aaron, frère de Moïse, fut investie du Sacerdoce.

D. Quel fut le partage de la tribu de Lévi dans la terre promise?

R. Elle n'eut aucun partage dans la terre. Les prêtres et les lévites étaient disséminés parmi les douze tribus, dans des villes assignées pour leur habitation: là ils instruisaient le peuple de la loi divine; de là ils se rendaient au temps marqué à Jérusalem pour servir à leur tour dans le temple; ils vivaient des dîmes et des oblations. En maintenant ainsi l'unité du culte divin, ils maintenaient aussi vivante l'unité nationale.

D. Qui est-ce qui rendait la justice ordinaire?

R. Dans chaque tribu, le chef de la tribu, les chefs de mille, de cent et de dix. Au-dessus de ces tribunaux était le conseil suprême de la nation, composé de soixante-douze sénateurs, parmi eux le grand-prêtre, qui consultait Dieu dans les grandes difficultés.

D. A qui appartenait la terre promise?

R. Dieu s'en déclare le seul propriétaire; il la distribue aux enfants d'Israël, comme à ses fermiers et colons: chaque tribu a sa part, et chaque famille dans la tribu. Cette part reste dans la famille à perpétuité; si le père la vend, ce n'est que jusqu'à l'année du jubilé, où elle lui revient libre de toute charge.

D. Ce peuple spécial de Dieu n'a-t-il pas eu des rois?

R. Il en a eu. Mais Dieu, roi suprême de toutes les nations, veut l'être spécialement d'Israël. Au cas que ce peuple s'obstine à vouloir un roi homme, il s'en

réserve expressément le choix, et conséquemment aussi la déposition. Il donne pour règle au monarque futur la même loi qu'à ses sujets : cette loi, il doit en recevoir la lettre, par conséquent aussi le sens, des prêtres de Lévi ; cette loi l'oblige, comme Josué, de consulter le Seigneur par le grand-prêtre dans les questions difficiles ; à l'observation de cette loi est attaché son affermissement sur le trône et la durée de sa dynastie.

D. Comment Dieu manifeste-t-il sa volonté touchant l'élection et la déposition du roi homme en Israël ?

R. Sa volonté à cet égard, Dieu la manifeste par le ministère des prophètes, qui, sous une religion pour ainsi dire toute prophétique, faisait comme partie intégrante du pouvoir spirituel.

D. Par exemple ?

R. Il choisit et réprouve Saül par le ministère de Samuel. Il choisit David, par le ministère du même Samuel, et le confirme sur le trône, lui et sa race, par le ministère du prophète Nathan. Il ôte à son fils dix tribus et les donne à Jéroboam par le ministère d'Ahias de Silo. Un autre prophète défend de la part de Dieu à Juda et Roboam, de faire la guerre à Israël. Par le ministère du même Ahias, il réprouve la race de Jéroboam, et appelle à la royauté d'Israël Baasa. Il annonce à ce même Baasa, par la voix de Jéhu fils d'Hanani que sa race sera détruite. Par le ministère d'Élie et d'Élisée, il appelle à la couronne Jéhu fils de Namsi, lui ordonne d'exterminer toute la race d'Achab, et confirme la sienne sur le trône jusqu'à la quatrième génération. Le ministère des prophètes, en ce cas, était si habituel, que le peuple juif et ses prêtres ne

reconnurent pour souverain Simon Machabée, que jusqu'à ce qu'il s'élevât un prophète fidèle.

CHAPITRE XXXI.

D. Qu'est-ce que les anciens peuples pensaient du fond de ce gouvernement de Dieu ?

R. D'après les savants modernes, toutes les nations de l'antique univers, depuis les extrémités de l'Orient jusqu'à la froide Calédonie : Chinois, Japonais, Indiens, Perses, Hébreux, Egyptiens, Grecs, Romains, Gaulois, Germains, Bretons, ont promulgué de concert, comme la première des lois, comme la base de la société humaine, que Dieu seul a droit de commander à l'homme, et que par conséquent ce qu'il y a d'humain est, de droit, subordonné à ce qu'il y a de divin, l'état à la religion. Voilà ce qu'elles croyaient, voilà ce qu'elles professaient, non dans leur décadence, mais dans la vigueur de leur jeunesse. C'est avec ces idées et ce gouvernement théocratiques qu'elles ont exécuté, soit en fait d'armes, soit en fait d'arts, des prodiges dont le souvenir ou les débris nous attèrent encore. (J. J. Rousseau. *Contrat social*, l. 4, c. 8. Cousin, 2e Leçon 1828. Frédéric de Schlégel, *Essais sur la langue et la philosophie des Indiens.* Rohrbacher, *Des rapports naturels entre les deux puissances*, ch. 1.

D. Ce résultat a-t-il été connu seulement de nos jours ?

R. Ce résultat, proclamé unanimement par les écri-

vains modernes, l'était déjà par les auteurs anciens, en particulier par Strabon. Ce judicieux géographe était contemporain de Pompée et de César. Après avoir parlé de Moïse d'une manière très-honorable, il ajoute qu'il avait constitué parmi les juifs un gouvernement où la religion et la divinité avaient la prépondérance sur les armes ; que ce gouvernement qui n'était rien moins que méprisable, se maintint assez longtemps en sa première forme, mais qu'enfin il fut altéré par la superstition et la tyrannie de quelques-uns de ses chefs. « Telle est, continue-t-il, la marche ordinaire des choses humaines, soit parmi les Grecs, soit parmi les Barbares. Pour former une société politique, il faut vivre d'après une loi commune. Sans cela il est impossible qu'un grand nombre de personnes agissent avec ce concert indispensable pour une cité ou toute autre union. Or, la loi est de deux sortes : elle vient des dieux ou des hommes. Les anciens accordaient à ce qui est des dieux la prééminence et une vénération plus grande. » (Strabon, l. 16, c. 2).

D. Les anciens philosophes pensent-ils là-dessus comme les anciens peuples ?

R. Oui. Trois témoins suffiront : Confucius pour l'Orient, Platon pour les Grecs, Cicéron pour les Romains.

D. Qu'en est-il de Confucius ?

D. Confucius ou Koungtsée, que la Chine appelle le *Saint-Maître*, naquit au sixième siècle avant l'ère chrétienne, vers le temps où le prophète Daniel était le chef des mages de Perse et des sages de Babylone. Il jouit aujourd'hui encore d'une vénération presque

religieuse. Sa famille subsiste encore; c'est là plus illustre de l'empire. Quant à ses principes sur l'origine et les règles du pouvoir temporel, on les trouve dans les *Kings* ou livres sacrés dont il a été le rédacteur, et dans les commentaires qu'en ont faits ses innombrables disciples. On y voit un suprême Seigneur, un Ciel souverainement intelligent, dans le cœur duquel tout est marqué distinctement, qui pardonne au repentir, qui se laisse fléchir à la prière, qui entend les cris des peuples, qui donne des ordres pour déposer les mauvais rois et leur en substituer d'autres. Le trône est la place du Ciel. C'est du Ciel que viennent les neuf règles du gouvernement. Un roi doit avec respect avoir soin des peuples, parce que tous sont les enfants du Ciel. Si l'ordre n'en est donné par le Chang-ti ou Souverain Seigneur, nul royaume dans les quatre parties du monde ne peut être détruit. Les lois sont les ordres du Ciel. Toutes les fonctions publiques sont des commissions. (*Des rapports naturels entre les deux puissances*, ch. 2.)

D. Platon pense-t-il comme le philosophe de la Chine?

R. Platon, le plus éloquent disciple de Socrate, qui commença à florir en Grèce à la fin du cinquième siècle avant Jésus-Christ, Platon a la même pensée que Confucius.

D. Quels sont les principes fondamentaux de son traité des lois?

R. Ce n'est pas un homme, mais Dieu, qui peut fonder une législation. En conséquence, l'ordre que le législateur humain doit suivre et qu'il doit pres-

crire à tous, c'est de subordonner les choses humaines aux choses divines, et les choses divines à l'intelligence souveraine. Jamais homme n'a fait proprement de lois : c'est la fortune ou les circonstances qui les font, ou plutôt Dieu, qui, en gouvernant l'univers total par la nécessité, gouverne en particulier les choses humaines par les circonstances et la fortune. Prions Dieu, dit-il, pour la constitution de notre cité, afin qu'il nous écoute, nous exauce, et vienne à notre secours pour dispenser avec nous son gouvernement et ses lois. Les monarchies, les aristocraties, les démocraties absolues, sont moins des sociétés politiques que des cohabitations aux mêmes villes. Une partie y domine l'autre qui est esclave : c'est la partie dominante qui donne le nom à tout l'ensemble. S'il fallait de là prendre un nom, il fallait du moins lui donner le nom du Dieu, vrai dominateur de tous les êtres raisonnables. (Voir d'autres textes de Platon dans les *Rapports naturels entre les deux puissances*, ch. 2).

D. L'orateur romain pense-t-il là-dessus comme Platon et Confucius ?

R. Dans son traité *de la République*, Cicéron, cherchant quel est le vrai Souverain et la loi véritable, n'en reconnaît point d'autre que Dieu et sa loi.

« La loi véritable, dit-il l. 3, n. 16, est la droite raison, conforme à la nature, loi répandue dans tout le genre humain, loi constante, éternelle qui rappelle au devoir par ses commandements, qui détourne du mal par ses défenses, et qui, soit qu'elle défende, soit qu'elle commande, est toujours écoutée des gens de bien, et méprisée des méchants. Substituer à cette loi une autre loi, est une impiété ; il n'est permis d'y

déroger en rien, et l'on ne peut l'abroger entièrement. Nous ne pouvons être déliés de cette loi ni par le sénat, ni par le peuple. Elle n'a pas besoin d'un autre interprète qui l'explique ; il n'y aura point une autre loi à Rome, une autre à Athènes, une autre maintenant, une autre après ; mais une même loi éternelle et immuable, régira tous les peuples dans tous les temps : et celui qui a porté, manifesté, promulgué cette loi, Dieu, sera le seul ministre commun et le souverain monarque de tous ; quiconque refusera de lui obéir se fuira lui-même, et renonçant à la nature humaine, par cela même il subira de très-grandes peines, quand il s'échapperait à ce qu'on appelle des supplices ici-bas. »

D. Qu'est-ce que le même Cicéron dit-encore ailleurs ?

R. Examinant au second livre *des Lois*, la nature de cette loi première, à laquelle doivent se rapporter toutes les autres, il s'exprime ainsi : « Je vois que c'était le sentiment des sages que la loi n'est point une invention de l'esprit de l'homme, ni une ordonnance des peuples, mais quelque chose d'éternel qui régit tout l'univers, par des commandements et des défenses pleines de sagesse. C'est pourquoi ils disaient que cette loi première et dernière est le jugement même de Dieu, qui ordonne ou défend selon la raison ; et c'est de cette loi que vient celle que les dieux ont donnée à l'homme. »

D. Qu'est ce que le même Cicéron dit touchant les décrets que peuvent porter les peuples ?

R. « Ce que décrètent les peuples suivant les temps et les circonstances, dit-il au même livre, reçoit le

nom de loi plus de la flatterie que de la réalité, quant aux décrets injustes, ils ne méritent pas plus le nom de lois que les complots des larrons. »

D. Conclusion finale?

R. Voilà comme ces trois représentants de l'antique sagesse, Confucius, Platon, Cicéron, professent d'une voix, que Dieu seul est le vrai souverain des hommes; qu'il n'est point de puissance qui ne vienne de lui; et que sa raison est la loi souveraine et normale de toutes les autres; que ce que les princes, les juges, les peuples, décrètent de contraire à cette règle suprême, n'est rien moins qu'une loi.

CHAPITRE XXII.

D. Avec ce fond divin et unique, proclamé par les sages de l'antiquité, les gouvernements peuvent-ils avoir des formes diverses?

R. Oui, avec ce fond divin et le même pour tous, chaque gouvernement peut avoir une forme particulière.

D. Quelles sont les principales de ces formes?

R. Platon, Aristote et Cicéron en distinguent trois: la royauté, l'aristocratie, la démocratie, suivant que c'est un seul qui gouverne, ou quelques-uns, ou le plus grand nombre.

D. A leurs yeux, laquelle de ces formes est bonne et légitime?

R. A leurs yeux, toutes les trois sont bonnes et légitimes, quand elles observent la loi véritable, quand elles se proposent l'utilité commune, et non pas l'intérêt particulier des gouvernants. Lorsque le contraire arrive, elles se corrompent et dégénèrent toutes trois, la royauté en tyrannie, l'aristocratie en oligarchie, la démocratie en démagogie.

D. Aristote croit-il que ces trois formes de gouvernement soient aussi bonnes l'une que l'autre?

R. De ces trois formes, la royauté lui paraissait la meilleure, l'aristocratie la seconde, la démocratie la dernière. Mais aussi la corruption de la royauté, ou la tyrannie, est à ses yeux ce qu'il y a de pire, et celle de la démocratie ce qu'il y a de plus modéré.

D. Aristote pense-t-il que ces trois formes de gouvernement conviennent également partout?

R. Bien que ces trois formes de gouvernement soient bonnes et legitimes en elles-mêmes, il ne faut pas croire cependant que toutes conviennent partout. Il y a des peuples naturellement royalistes, d'autres naturellement aristocratiques, d'autres enfin naturellement démocratiques, suivant que leur caractère naturel les incline à supporter une de ces formes plutôt que l'autre. Telle est la doctrine d'Aristote.

D. Qu'est-ce que ce même philosophe dit de la dégénération de la démocratie?

R. La démocratie légitime dégénère en démagogie lorsque ce qu'il y a de plus bas dans le peuple, ceux qui n'ont aucune fortune et encore moins de vertu, voyant qu'ils sont plus nombreux, se laissent entraîner par des flatteurs à dépouiller et à tyranniser les autres. Car le peuple aussi est un monarque, non pas

individuel, mais collectif. Il cherche donc aussi à faire de la monarchie, lui ; à régner seul, sans loi et en despote. Il prend les allures et les mœurs des tyrans ; comme ceux-ci, il a des flatteurs qu'on appelle démagogues ; ces flatteurs grandissent en puissance et en richesses, parce que le peuple dispose de tout et qu'eux disposent de l'opinion du peuple.

D. Cicéron pense-t-il à cet égard comme Aristote ?

R. D'après Cicéron, où la loi divine et première est méconnue, violée, par la tyrannie d'un, de plusieurs, ou de la multitude, non-seulement la société politique y est vicieuse, il n'y a plus même de société. Cela est encore plus vrai d'une démocratie que de tout autre gouvernement. « Quant à l'état qui placé tout entier dans la main de la multitude, dit Lœlius à Scipion, il n'en est point auquel je refuse plus nettement le nom de société politique. Tout-à-l'heure, il ne nous paraissait pas exister de société politique dans Agrigente, dans Syracuse et dans Athènes, quand les tyrans y dominaient, ni à Rome sous les décemvirs : je ne vois pas comment le nom de société politique pourrait se placer davantage au milieu du despotisme de la multitude : d'abord, parce que, suivant votre heureuse définition, il n'existe point de peuple pour moi, s'il n'est contenu par le lien commun de la loi. Hors de là, cet assemblage d'hommes est tyran aussi bien qu'un seul homme, et même tyran d'autant plus odieux, qu'il n'est rien de plus terrible que cette bête féroce qui prend le nom et la forme de peuple. Et lorsque nos lois placent les biens des insensés sous la tutelle de leurs proches, il n'est pas conséquent de laisser une aveugle multitude maîtresse de tout

faire. » Voilà comme s'exprime Cicéron, dans son troisième livre *de la République*, n. 25.

D. Outre ces trois formes de gouvernement, Platon et Cicéron n'en ont-ils pas imaginé une quatrième?

R. Oui ; une quatrième leur paraît, surtout à Cicéron, infiniment préférable, comme réunissant les avantages des trois autres, sans leurs dangers : c'est une monarchie tempérée d'aristocratie et de démocratie.

CHAPITRE XXXIII.

D. Quant à l'Eglise catholique, quelle est la forme de son gouvernement?

R. C'est précisément la forme que Platon et Cicéron trouvent la plus parfaite : Une monarchie tempérée d'aristocratie et de démocratie.

D. Comment cela?

R. Sous le monarque éternel et invisible, le Christ, est un monarque visible et mortel, son vicaire, le Pape, qui a reçu de lui la pleine puissance de paître et de régir l'Eglise universelle. Par son canal, d'autres princes et pasteurs, appelés en partage de sa sollicitude, reçoivent à paître et à régir des églises particulières, non comme ses vicaires ou lieutenants, mais comme princes et pasteurs véritables. Enfin, ni la papauté, ni l'épiscopat ni le simple sacerdoce n'est héréditaire. Tout se recrute dans le peuple, qui est toute l'humanité chrétienne. Le dernier peut devenir

le premier. Voilà ce que dit le jésuite et cardinal Bellarmin, dans son traité *du Pontife romain*, l. 1, c. 3.

D. Que l'Eglise catholique soit une monarchie ou le gouvernement d'un seul chef, cela se voit-il dans l'Evangile ?

R. Oui. Jésus-Christ dit à son Père parlant de tous ses disciples : *Qu'ils soient un, comme nous-mêmes;* il dit de toutes ses brebis : *Il n'y aura qu'un troupeau et qu'un pasteur ;* il dit au premier de ses apôtres : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'Enfer ne prévaudront point contre elle. Et à toi je donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux.* Il lui dit enfin, avant de monter au ciel : *Simon, fils de Jean, pais mes agneaux, pais mes brebis.*

D. Qu'est-ce que les principaux Pères de l'Eglise, notamment ceux d'Afrique, enseignent à ce sujet ?

R. En Afrique, Tertullien dit dans son Scorpiaque, c. 10 : « Le Seigneur a donné les clefs à Pierre, et par lui à l'Eglise. » Saint Optat de Milève, dans son septième livre contre Parménien, n. 3 : « Saint Pierre a reçu seul les clefs du royaume des cieux pour les communiquer aux autres. » Saint Cyprien, dans une de ses lettres : « Notre Seigneur, en établissant l'honneur de l'épiscopat, dit à Pierre dans l'Evangile : *Tu es Pierre*, etc. *et je te donnerai les clefs du royaume des cieux*, etc. C'est de là que, par la suite des temps et des successions, découle l'ordination des évêques et la forme de l'Eglise. » Saint Augustin, dans son sermon 296 : « Le Seigneur nous a confié ses brebis,

parce qu'il les a confiées à Pierre. »

D. Trouve-t-on en Orient, et parmi les grecs, des témoignages semblables ?

R. Oui : Saint Grégoire de Nysse, un si grand docteur, confesse en présence de tout l'Orient la même doctrine, sans qu'aucune réclamation s'élève : « Jésus-Christ, dit-il, a donné par Pierre aux évêques les clefs du royaume céleste. » (t. 3, p. 314, édit. Paris). Etienne évêque de Larisse dit au pape Boniface II : « Le Seigneur, en disant pour la troisième fois : *M'aimes-tu ? Pais mes brebis*, a donné cette charge à Vous premièrement, et ensuite par Vous à toutes les églises répandues dans l'univers. » (Labbe. Concil. t. 4, col. 1692.)

D. Quelle est la doctrine du Saint-Siége à cet égard?

R. Le Saint-Siége enseigne par la bouche de saint Léon-le-Grand (Sermon 4 sur l'anniversaire de son exaltation), que « tout ce que Jésus-Christ a donné aux autres évêques, il le leur a donné par Pierre. » Et encore, dans son épître 10 aux évêques de la province de Vienne : « Le Seigneur a voulu que le ministère (de la prédication) appartînt à tous les apôtres ; mais il l'a néanmoins principalement confié au bienheureux Pierre, le premier des apôtres, afin que de lui, comme du chef, ses dons se répandissent dans tout le corps. »

D. Qu'est-ce que Bossuet pense de cette expression, *monarchie du Pape* ?

R. Il approuve et même admire le protestant Mélanchton, qui s'en sert.

D. Quelles sont les paroles mêmes de Bossuet ?

R. « Mélanchton, dit-il, voulait reconnaître les évêques que la succession avait établis, et ne voyait que ce remède aux maux de l'Eglise. La manière dont il s'en explique dans une de ses lettres (Réponse à Bellarmin) est admirable. « Nos gens demeurent « d'accord que la police ecclésiastique, où on recon- « naît des évêques supérieurs de plusieurs églises, et « l'évêque de Rome supérieur à tous les évêques est « permise. Il a aussi été permis aux rois de donner « des revenus aux églises : ainsi il n'y a point de con- « testation sur la supériorité du Pape, et sur l'autorité « des évêques ; et tant le Pape que les évêques peuvent « aisément conserver cette autorité ; car il faut à « l'Eglise des conducteurs pour maintenir l'ordre, « pour avoir l'œil sur ceux qui sont appelés au minis- « tère ecclésiastique, et sur la doctrine des prêtres, « et pour exercer les jugements ecclésiastiques ; de « sorte que, s'il n'y avait point de tels évêques, IL EN « FAUDRAIT FAIRE. LA MONARCHIE DU PAPE servirait « aussi beaucoup à conserver entre plusieurs nations le « consentement dans la doctrine : ainsi on s'accorderait « facilement sur la SUPÉRIORITÉ DU PAPE, si on était « d'accord sur tout le reste ; et les rois pourraient « eux-mêmes facilement modérer les entreprises du « pape sur le temporel de leurs royaumes. » Voilà, reprend Bossuet, ce que pensait Mélanchton sur l'autorité du Pape et des évêques. Tout le parti en était d'accord, quand il écrivit cette lettre. *Nos gens*, dit-il, *demeurent d'accord :* bien éloigné de regarder l'autorité des évêques, avec la supériorité et *la monarchie* du pape, comme une marque de l'empire antichrétien, il regardait tout cela comme une chose désirable, et

qu'il faudrait établir, si elle ne l'était pas. » (*Hist. des Variations*, l. 5.)

D. Que conclure de tout ceci ?

R. Je conclus que les catholiques romains, les catholiques qui reconnaissent et qui aiment la monarchie du Pape ont pour eux et le témoignage de Dieu et le témoignage des hommes, même des hommes interressés à les contredire.

TROISIÈME PARTIE.

De ceux qui ne suivent pas la règle du sens commun et la foi catholique.

CHAPITRE I.

D. Nous avons vu que le sens commun de l'humanité, que la raison humaine, élevée par Dieu même à sa plus haute puissance, est l'Eglise catholique : et que les catholiques sont ceux qui, principalement, pour les vérités religieuses, suivent cette règle ainsi élevée et assurée par Dieu même ; mais comment appelle-t-on ceux qui ne suivent point cette règle pour les vérités religieuses ?

R. On les appelle hérétiques.

D. Que veut dire le nom d'hérétiques ?

R. Il veut dire des hommes *qui choisissent.*

D. Pourquoi les appelle-t-on de cette manière ?

R. Parce qu'au lieu de prendre en tout pour règle suprême le sens commun, la croyance commune, ils choisissent certains articles selon qu'ils plaisent davantage à leur sens privé.

D. Quel est donc leur principe fondamental ?

R. Leur principe fondamental est celui du sophiste Protagoras, à savoir : que l'homme est la mesure de toutes choses.

D. Quel jugement Aristote a-t-il porté sur ce principe dans le chapitre sixième de sa métaphysique, ayant pour inscription : *Ce qui paraît à chacun n'est pas certain pour cela ?*

R. Aristote dit : *Ce que soutient Protagoras, à savoir que l'homme est la mesure de toutes choses, revient à ce que disent d'autres sophistes que la même chose peut à la fois être et n'être pas. En effet c'est dire, Ce qui paraît à chacun est certain. Cela étant, il arrivera que la même chose est, et en même temps n'est pas : qu'elle est en même temps mauvaise et bonne, et ainsi de beaucoup d'autres contradictions, attendu que telle chose paraîtra bonne à ceux-ci et mauvaise à ceux-là, et que la mesure pour chacun sera ce qui lui paraît.*

D. Quel jugement Aristote porte-t-il sur celui qui croirait sérieusement un pareil principe ?

R. Voici ses propres termes : *Vouloir donner la même créance aux opinions et aux imaginations de gens qui se contredisent, c'est le fait d'un sot.*

D. Si tout le monde adoptait le principe de l'hérésie ou de Protagoras et le mettait en sérieusement en pratique, quel en serait le résultat ?

R. Le résultat inévitable serait la ruine de tout ordre, de toute morale, de toute justice, de toute société, de toute raison et même de toute langue humaine.

D. Pourquoi cela ?

R. Chaque individu étant une fois reconnu pour la

règle suprême de toutes choses, il est clair qu'il y aura du moins en droit et en principe, autant de morales, de justices, de sociétés, que d'individus, c'est-à-dire qu'il n'y en aura plus : car morale, justice, société, suppose nécessairement une loi commune à tout le monde.

D. Quelles sont les principales hérésies de nos jours?

R. Les principales hérésies de nos jours, sont : le mahométisme en Orient, le protestantisme en Occident, avec son enfant naturel, le philosophisme.

CHAPITRE II.

D. Qu'est-ce au fond que le mahométisme?

R. Le mahométisme est au fond le résumé des principales hérésies grecques, prêché et maintenu par le sabre.

D. Quelle est la principale hérésie des Grecs?

R. La principale hérésie des Grecs a été l'arianisme qui niait la divinité du Christ, et à plus forte raison la divinité de sa religion et de son Eglise. Le Christ n'étant plus Dieu, sa religion, son Eglise n'est plus divine : ce n'est plus qu'une institution humaine, que le gouvernement temporel peut et doit réglementer, comme il réglemente la corporation des frippiers ou des cochers du cirque. De là cette antipathie incurable des Grecs pour le chef divinement institué de l'Eglise, le pontife romain, et cette tendance servile à soumettre leur foi et leur Eglise aux empereurs ou plutôt aux

eunuques du Bas-Empire. Pour les punir, Dieu les a exaucés. N'ayant pas voulu vivre sous l'autorité paternelle du pasteur suprême que le Christ-Dieu a institué dans son Eglise, ils sont courbés, ici, sous le cimeterre du sultan de Stamboul, qui nie la divinité du Christ, ailleurs sous le knout du sultan de Moscou, qui nie la divinité de l'Eglise chrétienne.

D. Comment le Mahométisme a-t-il résumé cette hérésie principale des Grecs ?

R. Voici comment. Les évêques ariens se disaient : Le Christ n'étant pas Dieu, sa religion ou son Eglise n'est qu'une institution humaine, comme tant d'autres, qui peut tomber si les hommes ne la soutiennent : il faut donc la soutenir par tous les moyens possibles, n'importe de quelle nature ils soient, ruses, mensonges, flatteries, violences, persécutions. Les eunuques et les courtisans du palais de Byzance se disaient : La religion et l'Eglise chrétiennes n'étant pas une chose divine, mais purement humaine, c'est à la puissance humaine à l'administrer, comme elle administre les confréries des bouchers, des frippiers, etc. Julien l'Apostat se disait : Le Christ n'étant pas Dieu, quoiqu'il se soit donné pour tel, au lieu d'être la voie, la vérité, et la vie, il est tout le contraire. Il est donc juste et utile de détruire son œuvre et son nom. Mahomet se dit à son tour : Le Christ n'étant pas Dieu, c'est une impiété de l'adorer comme tel. C'est donc une œuvre agréable à Dieu de punir et d'exterminer les chrétiens qui commettent ce crime. Je puis donc, comme les ariens, y employer tous les moyens, n'importe de quelle nature ils soient.

D. De tous ces raisonnements, quel est celui qui

vous paraît le plus complet et le plus juste ?

R. C'est celui de Mahomet.

R. Comment cela ?

R. Les ariens disaient : Le Christ n'est pas Dieu, le Saint-Esprit l'est encore moins : cependant il faut, du moins on peut, adorer comme Dieu l'un et l'autre. C'était non-seulement mal raisonner, mais, sous le nom de christianisme, ramener le polythéisme et l'idolâtrie. En partant de leur faux principe, que le Christ n'était pas Dieu, Mahomet seul raisonnait bien. Les catholiques seuls peuvent résister à Mahomet, parce qu'ils soutiennent la vérité tout entière, et la divinité du Christ, et la divinité de sa religion et de son Eglise.

CHAPITRE III.

D. Où est contenue la doctrine de Mahomet ?

R. Dans un livre connu sous le nom d'Alcoran.

D. Qu'est-ce au fond que ce livre ?

R. C'est une rapsodie fastidieuse en prose rimée qu'il est impossible à un homme sensé de lire d'un bout à l'autre. Tout y est décousu, sans suite, sans liaison, plein de redites et de lieux communs : c'est un chaos, où se trouvent pêle-mêle des histoires plus ou moins altérées de l'Ancien et du Nouveau Testament, des fables de Locman, l'Esope de l'Inde, des contes arabes, des fables talmudiques, des contradictions manifestes, des ignorances grossières : comme quand il confond la

vierge Marie avec Marie, fille d'Amram et sœur d'Aaron (*Chap.* 19) : il fait d'Amram un ministre de Pharaon, qui lui ordonne de bâtir une tour si haute, que du sommet il puisse atteindre jusqu'au Dieu de Moïse et le tuer à coups de flèches (*Chap.* 28 *et* 40).

D. Qu'est-ce que dit Mahomet sur l'origine de son livre ?

R. Il dit qu'il lui fut apporté du ciel dans des visions nocturnes, d'abord tout entier, ensuite chapitre par chapitre, par un ange qu'il nomme Gabriel.

D. Mahomet a-t-il produit quelque témoin de son dire?

R. Il n'en a produit aucun.

D. Quelle réflexion saint Jean Damascène faisait-il là-dessus aux mahométans ?

R. *Comment*, leur disait-il entr'autres, *votre prophète lui-même vous défend de faire sans témoin quoi que ce soit, fût-ce de vendre ou d'acheter un âne : et votre Alcoran, vous le recevez de votre prophète endormi, sans témoin aucun* (*Opera. S. J. Damasc. t.* 1, *p.* 110-113, *édit. Lequien*)?

D. Qu'est-ce que Mahomet dit de Jésus-Christ ?

R. Mahomet dit que Jésus-Christ est le Verbe de Dieu, le Messie, qu'il est né de la vierge Marie sans l'opération d'aucun homme, et qu'il a fait, ainsi que Moïse, un grand nombre de miracles pour prouver sa mission.

D. Et de lui-même, qu'est-ce que dit Mahomet ;

R. Mahomet se donne lui-même pour un prophète plus grand que Moïse et que Jésus-Christ. Il dit qu'il est venu donner la perfection à la révélation de Jésus-Christ, comme Jésus-Christ était venu la donner à celle de Moïse.

D. Mais Moïse avait annoncé d'avance que le Christ viendrait perfectionner la loi par l'Evangile : les mahométans peuvent-ils montrer que le Christ avait annoncé de même que Mahomet viendrait perfectionner l'Evangile par l'Alcoran ?

R. Ils ne peuvent le démontrer, par la raison, disent-ils, que les Juifs et les chrétiens ont effacé de leurs livres les prédictions qui annonçaient cela de Mahomet.

D. Que pensez-vous de cette réponse?

R. Je dis que c'est là une plaisante argumentation. C'est celle d'un plaideur qui actionnerait un homme en justice, pour lui faire payer mille francs en vertu d'un billet où il n'en est pas question, et qui raisonnerait ainsi : cet homme est mon débiteur et en même temps un faussaire. Il est mon débiteur : car c'était écrit sur le billet : il est un faussaire ; car il a effacé ce qui était écrit, et la preuve que cela était écrit et qu'il l'a effacé, c'est que cela n'y est plus. Tel est le raisonnement de Mahomet et des mahométans.

CHAPITRE IV.

D. Moïse et Jésus-Christ, de l'aveu même de Mahomet, ont fait de grands miracles pour prouver leur mission : Mahomet qui s'élève au-dessus de l'un et de l'autre a donc dû en faire de bien plus grands ?

R. Il n'en a fait aucun.

D. Est-ce qu'on ne lui en faisait pas l'observation de

son vivant :

R. On lui en faisait l'observation plus qu'il ne voulait.

D. Et que répondait Mahomet ?

R. Pour toute réponse, il ne cesse de rappeler dans son Alcoran, les miracles que Moïse et Jésus-Christ ont faits pour prouver leur mission ; et il voudrait en conclure sophistiquement que, puisque malgré tant de miracles on a eu de la peine à les croire, on devait l'en croire, lui, sans qu'il en fît aucun.

D. En ceci, à quoi Mahomet est-il semblable ?

R. En ceci, Mahomet raisonne comme un prétendu ambassadeur qui, sommé d'exhiber ses lettres de créance, dirait au roi : Mais les ambassadeurs qui m'ont précédé et dont je viens refaire l'ouvrage, vous ont présenté des lettres très-authentiques, et encore avez-vous eu de la peine à les admettre ; donc vous devez m'admettre sur parole et sans que je vous présente aucune lettre quelconque.

D. Mahomet s'est-il toujours borné à cette réponse ?

R. Quelquefois, en désespoir de cause, Mahomet présente comme le miracle des miracles son Alcoran même ; et pour le prouver, il défie tous les Mecquois, avec leurs idoles, de composer un chapitre de ce style (*Chap.* 2). Défi puéril, digne d'un écolier qui se croit un prodige parce qu'il connaît depuis hier les premiers éléments des lettres ; défi peut-être redoutable pour les habitants de la Mecque, qui ne connaissaient d'alphabet que depuis très-peu, et parmi lesquels il n'y avait encore qu'un seul homme qui sût écrire. Mais en vérité si on le compare aux écrivains classiques des Grecs et des Romains, l'Alcoran, ce miracle littéraire des Arabes,

n'est qu'un inepte fatras, excitant la risée et le dégoût.

D. Mahomet ne parle-t-il pas d'un autre prodige ?

R. Au chapitre 54 de l'Alcoran, il parle du prodige de la lune fendue en deux.

D. Comment les docteurs mahométans racontent-ils cette histoire ?

R. Sommé publiquement, pour prouver sa mission, de couvrir le ciel de ténèbres, de faire paraître la lune dans son plein et de la forcer à descendre sur la Caaba, le temple de la Mecque, Mahomet accepta la proposition. Le soleil était au plus haut de son cours, aucun nuage n'interceptait ses rayons. Mahomet commande aux ténèbres, et elles voilent la face des cieux. Il commande à la lune et elle paraît au firmament. Elle quitte sa route accoutumée, et, bondissant dans les airs, elle va se reposer sur le faîte de la Caaba. Elle en fait sept fois le tour, et vient se placer sur la montagne d'Abu-Cobaïs, où elle prononce un discours à la louange de Mahomet. Elle fait bien plus : elle entre par la manche droite de son manteau et sort par la gauche ; puis prenant son essor dans les airs, elle se partage en deux. L'une des moitiés vole vers l'orient, l'autre vers l'occident ; elles se réunissent dans les cieux, et l'astre continue d'éclairer la terre. Tel est le commentaire que nous font de ce chapitre de l'Alcoran les docteurs du mahométisme.

D. Que remarquez-vous là-dessus ?

R. N'est-ce point ici l'accomplissement de ce que S. Paul disait : *Il y aura un temps où ils détourneront leurs oreilles de la vérité, et s'appliqueront à des fables* (2 *Tim.* 4, 4). Ces fables, amplifiées par l'imagination romanesque des Arabes, auront peut-être eu pour fon-

dement quelqu'un de ces faux prodiges ou prestiges, que le même S. Paul a dit que ferait l'Antéchrist à son avènement, pour séduire ceux qui périssent, parce qu'ils n'ont pas aimé la vérité (2, *Thess.* 2, 9).

CHAPITRE V.

D. Quelle idée Mahomet a-t-il de Dieu?

R. En général, Mahomet a de Dieu une idée basse et grossière.

D. Donnez-en un exemple.

R. Les chrétiens croient d'après les divines Ecritures, que Dieu engendre éternellement de sa propre substance, son Verbe, son Fils unique, comme la lumière engendre ou produit naturellement ses rayons, comme l'intelligence produit la pensée; et que c'est là son premier-né que ses anges doivent adorer. Mahomet, plongé dans la chair comme la brute, crie à l'impiété, disant que si Dieu avait un fils, il aurait aussi une femme. En quoi Mahomet reste bien au-dessous des sages païens, Platon et Socrate, qui entrevoyaient en Dieu une génération spirituelle du Logos ou du Verbe.

D. Sur ce point Mahomet est-il bien d'accord avec lui-même?

R. Non; car il reconnaît Jésus-Christ pour le Verbe et l'esprit de Dieu, pour le Messie; il reconnaît qu'il a fait des miracles, ressuscité des morts. Il reconnaît la divinité de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais d'après l'Ancien Testament, le Messie doit être Dieu et

Fils de Dieu, et le Nouveau Testament a pour but de le faire voir. Dira-t-il que les Juifs ont corrompu leurs livres? mais les Juifs les auraient-ils corrompus en faveur des chrétiens, leurs ennemis?

D. Y a-t-il quelque chose de plus?

R. Il y a quelque chose de plus. Mahomet reconnaît que, par la volonté de Dieu, la vierge Marie, conçue elle-même sans péché, a conçu et enfanté Jésus-Christ d'une manière immaculée et sans cesser d'être vierge (*Chap.* 3 *et* 19). Mais si, par la vertu de Dieu, Marie a pu engendrer un fils sans l'intervention d'aucun homme, à plus forte raison Dieu même a-t-il pu engendrer un fils sans l'intervention d'aucune femme.

D. Qu'est-ce que Mahomet dit encore d'inconvenant sur Dieu?

R. Il prétend que les Juifs n'ont ni tué ni crucifié Jésus-Christ, mais l'un d'entre eux qui lui ressemblait, et que Dieu lui substitua adroitement pour les tromper. Mais faire de Dieu un trompeur, c'est se convaincre soi-même d'impiété et d'imposture.

D. Avez-vous encore quelque chose à ajouter?

R. Mahomet dit et répète que, dans l'origine de la création, Dieu ordonna aux anges d'adorer Adam, que les bons anges l'adorèrent en effet, mais qu'Eblis ou Satan s'y refusa. Ce qui, à prendre les choses à la rigueur, voudrait dire que Dieu et ses anges sont coupables d'idolâtrie, et que Satan seul en est exempt. On peut croire que Mahomet n'avait pas une idée bien claire de ce qu'il disait. Mais il est un reproche beaucoup plus grave à lui faire.

D. Quel est ce reproche?

R. Mahomet attribue à Dieu les mauvaises actions

des hommes, non moins que les bonnes ; en sorte qu'il punit dans les méchants, les crimes qu'il a opérés lui-même en eux. A ceux qui se récriaient contre ce blasphême, Mahomet disait pour toute réponse : *C'est un mystère, c'est un secret.* Oui, le mystère de Satan, l'auteur de tout mal, qui veut faire retomber tous les crimes sur Dieu même, l'auteur de tout bien.

D. Mahomet s'est-il fait à lui même l'application d'une pareille doctrine?

R. Oui étant devenu amoureux de la femme de son fils adoptif, il l'épousa avec une solennité extraordinaire. Quelques-uns murmuraient d'un pareil inceste: aussitôt Mahomet fait descendre du ciel un chapitre de l'Alcoran (*Chap.* 33), où Dieu lui fait un reproche d'avoir caché, par respect humain, la passion qu'il avait pour la femme de son fils, tandis que le ciel lui-même en était l'auteur.

CHAPITRE VI.

D. Quelle idée Mahomet se fait-il et donne-t-il aux siens, du paradis ou de la souveraine béatitude?

R. Voici le tableau que Mahomet lui-même leur en fait dans plusieurs chapitres de son Alcoran (1). Ceux qui se font tuer pour ma cause seront introduits dans des jardins de délices, où coulent des fleuves d'une

(1) Chap. 18, 41, 47, 55, 78, avec les commentaires de la Sonna et des docteurs musulmans.

eau incorruptible : des fleuves d'un lait inaltérable ; des fleuves du miel le plus pur ; des fleuves d'un vin qui flatte agréablement le gosier. Ils y reposeront sur des lits de roses, brochés d'or. Ils auront à leur disposition des fruits magnifiques, des viandes, des oiseaux. Se lèvent-ils de table? Ils expirent, comme un parfum, ce qu'ils ont mangé, et peuvent se remettre à un nouveau festin avec plus d'appétit que devant. Ils y auront chacun pour compagnes quatre-vingt-dix houris aux grands yeux noirs, belles comme des rubis et des perles, fraîches comme la rosée du matin. Elles seront leurs épouses, et ne cesseront pas d'être filles. C'est-à-dire que le paradis de Mahomet n'est qu'un lieu de débauche monté sur un luxe oriental, et qui consiste dans les sales voluptés du libertinage, exemptes des devoirs de la paternité : ce qui est quelque chose au-dessous de la brute. Voilà ce que Mahomet fait jurer à son Dieu par l'Alcoran, de donner à ses élus ! A ce trait, comment ne pas reconnaître l'œuvre de ces esprits immondes, qui demandaient au Christ la permission d'entrer dans des pourceaux?

D. Après cela, quelle est la morale de Mahomet?

R. Comme le paradis même de Mahomet n'est au fond qu'un lieu de débauche, le chemin qui y mène, ou la morale propre de Mahomet ne peut qu'être immorale.

D. Donnez-en un exemple.

R. Le christianisme avait réhabilité et affranchi la femme; c'est-à-dire la moitié du genre humain, en ramenant l'unité et l'indissolubilité primitive du mariage ; il avait triomphé des obstacles parmi les nations orientales, comme parmi les autres : partout

la femme cessait d'être l'esclave et la victime de l'homme, pour devenir sa compagne unique et inséparable par le mariage, ou bien quelque chose au-dessus de l'homme même, par le célibat religieux. Mahomet, en ramenant la polygamie et le divorce, dégrade et asservit la femme, c'est-à-dire la moitié du genre humain ; et il la dégrade même au-dessous de ce qu'elle était sous le paganisme de la Grèce et de Rome. Pour Mahomet, la femme n'est plus la compagne unique et inséparable que Dieu même donne à l'homme; ce n'est plus cet autre lui-même, avec lequel il se voit identifié et revivre dans ses enfants ; ce n'est plus qu'un instrument temporaire de brutales voluptés, ce n'est plus qu'un esclave, une victime, et en ce monde et en l'autre. Car si Mahomet introduit des femmes dans son paradis, ce ne sont pas des mères de famille, mais des courtisanes ; ce n'est pas pour qu'elles y soient enfin libres et heureuses, mais pour qu'elles servent éternellement et par troupeaux à l'insatiable convoitise d'un homme.

D. Et avec cela Mahomet prétendait réformer le christianisme ?

R. Et avec cela Mahomet se vantait de réformer le christianisme et de le ramener à la perfection primitive d'Abraham, de Noé et d'Adam !

D. Que peut-on observer à cet égard ?

R. On peut répondre à Mahomet et aux mahométans: Mais dans l'origine des choses, lorsque Dieu créa l'homme innocent, pour être heureux en ce monde et en l'autre, il ne lui créa qu'une seule femme, et ajouta que les deux seraient une même chair. Donc, d'après Dieu même, il est non-seulement plus parfait, mais encore plus heureux pour l'homme, même en ce monde

de n'avoir qu'une seule femme, que d'en avoir plusieurs.

D. Dans le fond, à quoi pensait Mahomet?

R. A vrai dire, Mahomet ne pensait guère à la perfection. Prenant ses propres passions pour la règle des mœurs, il voulut asservir les femmes à la luxure de quelques riches, et les peuples au glaive de quelques ambitieux. Tel se montre le mahométisme dans l'histoire humaine. Et pour garder ces troupeaux de femmes, il faudra mutiler des troupeaux d'hommes, et les forcer pour ainsi par le couteau à un célibat ignominieux.

CHAPITRE VII.

D. Nous avons vu de quelle manière Mahomet a réformé le christianisme, sous le rapport de la sainteté conjugale: l'aurait-il réformé de même sous le rapport de la charité et de la douceur envers le prochain?

R. On le voit par sa conduite, quand il se trouva un peu en force à Médine, il commença à faire la guerre à sa patrie et à sa tribu. Tel qu'un chef de Bédouins, il surprenait et détroussait les caravanes de Coraïchites, ses compatriotes. Le 14 mars 626, à la tête de trois cent treize hommes, il en attaqua une en personne dans un lieu nommé Bèdre. Il eut l'avantage, pilla une partie de la caravane, tandis que l'autre se retira en bon ordre à la Mecque.

D. Quel usage Mahomet fit-il de ce petit succès?

R. Ce coup-de-main est célèbre dans l'Alcoran comme une victoire incomparable remportée par

le secours de Gabriel et d'un millier d'anges. Mahomet fit jeter dans un puits les cadavres des ennemis. Parmi les prisonniers, il fit couper la tête à deux, parce que précédemment ils avaient traité ses révélations de contes de vieilles. C'est ainsi qu'il réfutait ses adversaires.

D. Est-ce la seule fois qu'il les réfuta de cette façon?

R. Ce ne fut pas la seule fois. Il fit assassiner un poëte de Médine, nommé Caab, parce qu'il ne le ménageait pas dans ses vers: il fit assassiner Sofian, chef de tribu, parce qu'il faisait des préparatifs de défense, et, en témoignage de satisfaction, il donna sa canne à l'assassin; il fit également assassiner le juif Salam; il envoya assassiner Abou Sofian général des Coraïchites.

D. De quelle manière Mahomet se montra-t-il envers la tribu des Coréïdites, qui venait de se soumettre?

R. Les Coréïdites assiégés dans leur forteresse, se rendirent à discrétion, promirent tous d'embrasser le mahométisme, d'observer tous les préceptes de l'Alcoran; ils demandèrent seulement la vie. Mahomet fait creuser des fosses larges et profondes, fait descendre les vaincus dix à dix dans ces fosses, où des bourreaux leur coupent la tête; et Mahomet contemple ce massacre d'un bout à l'autre avec un visage impassible. Et à chacune de ces atrocités, il fait descendre du ciel un chapitre de l'Alcoran, pour les justifier par ordre de son dieu. On voit ici cet autre caractère de l'esprit de ténèbres: *Il fut homicide dès le commencement* (*Joan.* 8, 44).

D. Ce caractère se voit-il encore ailleurs?

R. Ce caractère de sang et de meurtre se révèle et dans l'Alcoran, et dans la Sonna ou tradition mahométane, et dans toute l'histoire du mahométisme. Partout c'est une guerre implacable contre les infidèles, c'est-à-dire contre tous ceux qui ne croiront point à la parole de Mahomet. Il m'a été ordonné, dit-il dans la Sonna, de tuer tous les hommes, jusqu'à ce qu'ils confessent qu'il n'y a de Dieu que Dieu et que Mahomet est son prophète. S'ils le font, abstenez-vous du meurtre et du pillage, à moins qu'on ne fasse le contraire pour le salut de l'Islamisme. Vous devez attaquer les villes et les maisons des peuples, jusqu'à ce qu'ils prient comme ils doivent prier. La véritable clé du paradis c'est le glaive. Et afin qu'aucun traité de paix ne les arrête, il fit descendre du ciel un chapitre de l'Alcoran, où il est dit: *Dieu vous a permis de délier vos serments* (1).

CHAPITRE VIII.

D. Qu'est-ce que le protestantisme?

R. De même que sous le nom de chaos, on entend une multitude confuse d'éléments divers, de même sous le nom de protestantisme on comprend une multitude de sectes diverses: telles que luthériens, calvinistes, zuingliens, anabaptistes, hernhuters, swedenborgistes, piétistes, momiers, méthodistes, anglicans,

(1) *Chap.* 66. 8, 9, 22. Vies de Mahomet par Savari, Kerz, etc.

quakers ou trembleurs, wesleyens, sauteurs, baptistes ou plongeurs, sociniens, unitaires, latitudinaires, épiscopaux, presbytériens, et une infinité d'autres, qui se multiplient encore de jour en jour.

D. Qu'est ce que ces différents sectes ont de commun entre elles?

R. Elles ont de commun entre elles de ne point reconnaître en matière de religion la règle du bon sens, le sentiment commun, mais la règle du sophiste Protagoras; savoir, que chaque homme est la mesure de toute chose: en un mot, elles ont de commun entre elles, de n'être point catholiques, mais hérétiques, et de protester contre l'Eglise universelle, d'où le nom commun de protestants et de protestantisme.

D. Sous le nom de protestants et de protestantisme, ne pourrait-on pas ranger les mahométans, aussi bien que les luthériens et les calvinistes?

R. On le pourrait.

D. L'auteur du luthéranisme a-t-il été un plus saint homme que l'auteur du mahométisme?

R. Il n'y paraît guère.

D. Qui était Luther?

R. Luther fut un moine apostat qui séduisit et épousa une religieuse.

D. Le langage de Luther est-il plus édifiant que celui de Mahomet?

R. Le langage de Luther est si peu honnête, que jamais homme qui se respecte ou qui respecte les autres, n'en tiendra de pareil.

D. Pour prouver sa mission, Luther a-t-il fait plus de miracles que Mahomet?

R. Il n'en a pas fait davantage: à moins qu'on ne

veuille regarder comme des miracles de Luther, les moines et les nonnes qui sautaient les murs de leur cloître et jetaient le froc, pour se marier ; les princes et les seigneurs qui volaient les biens des églises et des monastères ; les hommes et les femmes qui, au lieu de faire pénitence par l'abstinence et le jeûne, menaient une vie d'épicuriens.

D. De quel maître Luther apprit-il certains points capitaux de sa doctrine ?

R. Luther lui-même nous apprend que ce fut du diable.

D. Peut-on dire qu'en ceci Luther fût au dessus ou au dessous de Mahomet ?

R. Comme l'ange de ténèbres, ainsi que le dit saint Paul, se transforme en ange de lumière, on peut croire que le soi-disant ange Gabriel de Mahomet était de la même couleur que celui de Luther : et qu'ainsi, sous ce rapport, la partie est égale.

D. Sur Dieu, Luther enseigne-t-il la même chose que Mahomet ?

R. Comme Mahomet, Luther et Calvin font Dieu auteur du péché, et enseignent qu'il punit les hommes des crimes que lui-même a opérés en eux : ainsi l'impiété est égale de part et d'autre.

D. N'y aurait-il aucune différence ?

R. Luther s'est emporté jusqu'à dire que les bonnes œuvres mêmes sont autant de péchés : Mahomet n'est pas allé si loin.

D. Touchant la sainteté du mariage, Luther et Mahomet ont-ils une doctrine différente ?

R. Comme Mahomet et, à son exemple, Luther a amené le divorce et la polygamie successive ; en sorte

que pour les protestants, comme pour les mahométans, le mariage n'est plus cette union indissoluble que le Créateur établit entre Adam et Eve, et que le Sauveur a contractée avec son Eglise : mais un bail à terme, comme il en peut exister entre le concubinaire et la concubine.

D. Luther s'en est-il tenu là?

R. Non, après avoir ramené parmi les siens la polygamie successive, il a ramené aussi, comme Mahomet, la polygamie simultanée, en permettant au landgrave Philippe de Hesse, d'avoir à la fois deux femmes.

CHAPITRE IX.

D. N'y a-t-il pas une grande différence entre le mahométisme et le protestantisme, en ce que le mahométisme nie la divinité du Christ et que le protestantisme ne la nie pas ?

R. Le protestantisme ne nie pas nécessairement la divinité du Christ, mais il ne la professe pas non plus nécessairement : un protestant peut y croire ou n'y croire pas, il n'en sera pas moins protestant aux yeux de toutes les sectes protestantes : témoin les sociniens, les unitaires, les pasteurs de Genève, qui nient et combattent même la divinité du Christ, et n'en sont pas moins regardés de tout le monde comme de bons protestants.

D. Ce que vous dites des pasteurs de Genève est-il bien certain ?

R. Rien n'est plus certain : car, en 1817, les pas-

teurs de Genève ont défendu, sous peine d'interdit, de prêcher la divinité de Jésus-Christ.

D. Mais alors, aux yeux des unitaires, des sociniens et des pasteurs de Genève, la multitude des protestants est idolâtre, adorant comme Dieu un personnage qui, suivant eux, n'est pas Dieu ?

R. La conséquence me paraît juste.

D. Et avec cela les uns et les autres se regardent encore comme protestants ?

R. Et avec cela les uns et les autres se regardent mutuellement comme de parfaits protestants.

D. Ainsi donc, pour le protestantisme, c'est une chose indifférente que le Christ soit Dieu ou non, qu'on l'adore ou qu'on ne l'adore pas ?

R. C'est une conclusion qui sort naturellement des faits.

D. Le protestantisme n'exclut donc pas même l'idolâtrie ?

R. Il n'y paraît pas.

D. Lesquels des protestants ou des mahométans vous semblent raisonner plus juste ?

R. Ce sont, sans contredit, les mahométans. Le Christ n'étant pas Dieu, disent-ils, c'est un crime envers le Dieu véritable, de l'adorer. Les pasteurs de Genève disent au contraire : quoique le Christ ne soit pas Dieu, on peut cependant, on doit même le laisser adorer comme Dieu à la multitude.

D. Y a-t-il une erreur ou un crime qu'on ne puisse pas justifier avec le principe fondamental du protestantisme ?

R. Non, il n'y a point d'erreur ni de crime qu'on ne puisse justifier avec le principe fondamental du

protestantisme ; car ce principe fondamental consiste finalement à dire : chacun croit comme il veut, et agit comme il croit.

CHAPITRE X.

D. Qu'est-ce que le philosophisme ?

R. Le protestantisme, moins la Bible, voilà la philosophie moderne ou le philosophisme. Ce qui est vrai de l'un est vrai de l'autre, avec ou sans la Bible, chaque individu est souverain juge de ce qui est vrai, de ce qui est juste, de ce qui est droit, de ce qui est devoir. Nulle autorité, fût-ce celle du genre humain, qui ne lui soit subordonnée. Nulle vérité, fût-ce celle de l'existence de Dieu, qu'il n'ait droit de citer à son tribunal, comme suspecte, et de déclarer sans aveu.

D. Mais les philosophes modernes sont-ils effectivement tels qu'ils pourraient l'être d'après ces principes ?

R. Voici le portrait qu'en fait un de leurs chefs, J.-J. Rousseau. *Je consultai les philosophes, et je les trouvai tous fiers, affirmatifs, n'ignorant rien, ne prouvant rien, se moquant les uns des autres ; et ce point commun à tous, me paraît le seul sur lequel ils ont tous raison. Triomphant quand ils attaquent, ils sont sans vigueur en se défendant. Si vous pesez leurs raisons ils n'en ont que pour détruire ; si vous comptez les voix, chacun est réduit à la sienne ; ils ne s'accordent que pour disputer. A les entendre, ne les*

prendrait-on pas pour une troupe de charlatans qui crient chacun de son côté sur une place publique : Venez à moi, c'est moi seul qui ne trompe point ! L'un prétend qu'il n'y a point de corps et que tout est en représentation ; l'autre, qu'il n'y a d'autre substance que la matière. Celui-ci avance qu'il n'y a ni vices ni vertus, et que le bien et le mal ne sont que des chimères. Celui-là que les hommes sont des loups, et peuvent se manger en sûreté de conscience. — Chacun sait bien que son système n'est pas mieux fondé que les autres, mais il le soutient parce qu'il est à lui. Il n'y a pas un seul qui venant à découvrir le vrai et le faux, ne préférât le mensonge qu'il a trouvé, à la vérité découverte par un autre. — Où est le philosophe qui pour sa gloire ne tromperait volontiers tout le genre humain (*Emile*) ?

D. Rousseau est-il le seul qui juge de la sorte les philosophes de son temps ?

R. Voltaire les juge comme Rousseau, à commencer par Rousseau lui-même.

D. Qu'est-ce qu'il dit du philosophe de Genève ?

R. Voici ses gracieuses paroles. *L'auteur de la Nouvelle Héloïse n'est qu'un polisson malfaisant ; cet archifou écrit contre les spectacles après avoir fait une mauvaise comédie. Il écrit contre la France qui le nourrit. Il trouve quatre ou cinq douves pourries du tonneau de Diogène, il se met dedans pour aboyer. — J'ignore comment vous avez appelé du nom de grand homme un charlatan qui n'est connu que par des paradoxes ridicules et une conduite coupable* (*Corresp. t.* 20, *lett.* 85).

D. Ce que le même Voltaire dit de ses contempo

rains en général, est-il de la même urbanité ?

R. Il écrivait à son ami d'Alembert : *Paris abonde de barbouilleurs de papier ; mais de philosophes éloquents, je ne connais que vous et Diderot. Il n'y a que vous qui écriviez toujours bien, et Diderot parfois : pour moi je ne fais plus que des coïonneries. — En vérité, mon cher philosophe, je ne connais guère que vous qui soit clair, intelligible, qui emploie le style convenable au sujet, qui n'ait un enthousiasme obscur et confus, qui ne cherche point à traiter la physique en phrases poétiques, qui ne se perde point en des systèmes extravagants. — Nous sommes dans la fange des siècles pour tout ce qui regarde le bon goût. Par quelle fatalité est-il arrivé que le siècle où l'on pense soit celui où l'on ne sait plus écrire ? Notre nation est trop ridicule. Buffon s'est décrédité à jamais avec ses molécules organiques, fondés sur la prétendue expérience d'un malheureux jésuite. Je ne vois partout que des systèmes de Cyrano de Bergerac, dans un style obscur et ampoulé. En vérité, il n'y a que vous qui ayez le sens commun. Je vous embrasse bien tendrement, mon cher ami, vous qui empêchez que ce siècle ne soit la chiasse du genre humain.*

Ce dernier mot n'est peut-être pas fort propre ; mais c'est le mot propre de Voltaire, dans sa lettre du 12 décembre 1768.

D. Depuis Rousseau et Voltaire, la philosophie et les philosophes ont-ils bien changé ?

R. Jusqu'à présent, il n'y paraît guère.

D. En dehors des écoles catholiques, quel est le principe fondamental que l'on pose pour base d'enseignement dans les écoles de philosophie ?

R. Aujourd'hui comme toujours, les philosophes qui ne sont pas catholiques posent, et posent nécessairement pour principe fondamental de leur enseignement : *Chacun pense comme il veut, et vit comme il pense.* Et c'est entre autres le sens du mot éclectisme.

D. Ce principe est-il bien neuf?

R. Pas du tout: c'est une vieillerie du sophiste Protagoras et des autres sophistes grecs, que Socrate, Platon et Aristote ont combattus comme le renversement du bon sens, et qui pour se venger du premier lui ont fait boire la ciguë.

D. Qu'est-ce encore que ce principe?

R. C'est encore le principe de tous les hérétiques, autrement de tous les sophistes baptisés, qui ne cessent depuis dix-huit siècles de troubler, de fatiguer, de déchirer l'Eglise de Dieu par leurs sophismes, leurs artifices et leurs violences?

D. Mais n'avons-nous pas vu, plus d'une fois, avec Socrate, Platon et Aristote, que ce principe des hérétiques et des sophistes conduit directement à la ruine de toute société, de toute morale, de toute vérité, de tout bon sens?

R. Non-seulement nous l'avons vu, mais cela saute aux yeux de quiconque a des yeux pour voir; car c'est poser en principe l'anarchie même.

D. Y a-t-il des gouvernements qui permettent aux sophistes modernes d'enseigner ces principes subversifs de tout gouvernement, de toute société?

R. Il y a des gouvernements qui non-seulement le permettent aux sophistes de toute espèce, mais qui les payent pour cela.

D. Mais quelle est donc la doctrine de ces gouvernements mêmes ?

R. La doctrine de ces gouvernements est de n'avoir aucune doctrine : ce qui dans le fond revient à ce principe des sophistes : chacun pense comme il veut, et vit comme il pense.

D. Pour être conséquents à eux-mêmes, ces gouvernements ne doivent-ils pas récompenser les élèves qui mettent en pratique ce que les professeurs leur enseignent en théorie.

R. Ils le doivent sans aucun doute, s'ils veulent être conséquents.

D. Le font-ils toujours ?

R. Non pas ; ils recompensent les professeurs de ce qu'ils enseignent aux élèves, et ils punissent les élèves de ce qu'ils font ce que les professeurs leur enseignent ; par exemple, les professeurs enseignent qu'il n'y a point de loi pour les esprits et les idées ; les élèves en concluent, et avec justice : donc et à plus forte raison, n'y a-t-il pas de loi pour les corps ni pour les choses, et je puis tuer ou voler en sûreté de conscience, d'après la doctrine que m'enseigne le professeur officiel payé pour cela par le gouvernement. Toutefois qu'arrive-t-il ? il est tel gouvernement qui enverra le professeur à la chambre des magnats, et l'élève au bagne des forçats.

D. Comment les sophistes appelent-ils cette manière de gouverner ?

R. Il appellent cela de la haute politique, de la politique libérale, raison d'Etat, secret d'Etat.

D. Que vous semble-t-il d'un pareil secret ?

R. A mon avis, c'est le secret de se rendre soi-

même odieux et digne de périr.

D. Peut-on s'étonner alors que tant de gouvernements chancèlent et tombent ?

R. Il faut s'étonner plutôt qu'il ne tombent et ne disparaissent pas plus vite.

D. Finalement, où est la véritable société ?

R. Comme il n'y a de société qu'entre les intelligences, et que l'Eglise catholique seule offre aux intelligences un lien commun, une croyance commune, il s'ensuit qu'il n'y a et ne peut y avoir de société véritable que l'Eglise catholique.

FIN.